سمعت من بعض الفضلاء في تعريف الكتاب [illegible] ١٣٠٥
لو بيع هذا الكتاب بوزنه درا لكان البايع مغبونا كتبه الداعي [illegible]
[illegible] عشر من ذي حجة الحرام سنة ١٣٢٠ [illegible]
[illegible] الشمسيه
ترجمه [illegible] مصنف قدس سره

دخل في نوبة الفقير الى الله الغني
العبد المشتهر بكيوان سميعي

هو
این نسخهٔ شریفه که از نفیس نفیسهٔ کتابخانهٔ
حضرت استادی بقیة الماضین و ثمال الباقین
جناب کیوان سمیعی متعنا الله بدوام افاضاته العالیة
است حکم انصاف را واجد کمال نفاست است
و بر عهدهٔ اهل فضل متحتم است که عند الاستطاعه
ولو به صورت عکسی در مقام طبع و نشر آن برآیند.
حرره الاشتی منوچهر صدوقی سها
عفی عنه ربه و کان ذلک فی ۱۲ آبان ۱۳۷۰
الشمسیه بطهران صینت عن الحدثان

باسمه تعالی شأنه الحکیم

همانطور که مرحوم فرمودند این نسخه نفیس و کم نظیر است و در حفظ آن باید کوشا بود.
این نسخه متعلق به کتابخانهٔ دانشمند فرزانه و محقق و ادیب بزرگوار و عالیقدر حضرت
استاد جناب آقای کیوان سمیعی است. خداوند به این وجود عزیز و شریف
تندرستی و عمر دراز عنایت فرماید که از ذخایر فرهنگ ایران بزرگ است.
بمنه و کرمه
کمترین رضا قلی سالور قاجار «شهرام» - تهران ۱۲ آبان ماه ۱۳۷۰ خورشیدی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اخرج بجوده انحا خيرات الوجود من اقسام شرور العدم واحيى بمحض فضله موات القلوب باجراء ينابيع العلوم والحكم فاستوضح علم الفلاحة فيها والدهقنة عليها ارباب الهمم العالية من لدن ادم حتى ختمه بالخاتم نبينا افضل الاولين والاخرين من النبيين والمرسلين المبعوث الى الاحمر والاسود والعرب والعجم ثم امر بتفويض الامر من بعده اكمالا للدين واتماما للنعمة الى علي امير المؤمنين وعترته اهل بيت العصمة ومعادن الرحمة صلى الله على اولهم الى اخرهم وسلم فحرثوها وسقوها وحرسوها ورعوها فاستخرجوا منها حبوبا نافعات الفافا حتى جعلوها كجنة حاضرة لصلحاء بني ادم فانتظم بهم اسباب المعاش واصلاح دنيا بركتهم ذخيرة المعاد لاهل الفلاح الى انقراض العالم اللهم وفقنا لاتباعهم وجنبنا عن مخالفتهم وعجل فرج قائمهم وظهور دولتهم واعلاء طريقتهم على رغم انف الجهل واتم **اما بعد** فيقول العبد رضي الدين محمد القزويني ان هذه اوراق مشحونة بلطائف الفوائد من العلوم الحقة الدينية واطباق مملوة من نفائس الفواكه من المعارف البرهانية اليقينية جمعت فيها زبدة نتائج القرائح الماضية من صنوف الانظار وضممت اليها خلاصة ما جادت به سوانح الحال من ابكار الافكار ابنت بتحقيقات وافية شرحها فيها ما دقت عن شبابك مصائد الانظار من عظماء الفضلاء وحللت بتقريرات شافية عقدها ما تكلت فيها اظفار التدبر والتامل من اجلاء الاذكياء ووضعت وضعا جديدا ارجو ان تنشط بها القلوب وتلتذ منها الاسماع ورتبت ترتيبا سديدا ادعى ان يسهل التناول ويعين على الانتفاع فذكرت اعيان الكلمات

الدائرة

الدائرة

على السنة الخواص من ارباب العلوم المصطلح عليها بينهم في محاوراتهم العالية ومن مشاهير الالفاظ الواردة عنهم المشتملة عليها مناظراتهم ومخاطباتهم العقلية والنقلية داعيا فيها ترتيب حروف الهجاء كما هو العادة المستمرة في نقد ابدال الالفاظ المترجمة من نقاد حقائق اللغات ومراعيا لها حفظ نظامها في مراتب على القاعدة المتعارف لسهولة اخذها على طالبيها اذا رجعوا اليها في تحقيق المطالب والنكات فابتدأت بذكر ما تقدمت فيه الالف ثم الباء ثم التاء الى اخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب المبنية عليها اركان الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها ايضا الثواني ثم الثوالث وهكذا فانزلتها منزلة الفصول التي تعارف فيها ان يشتمل عليها الابواب ثم ذيلت كل كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتنقيح المسائل المنسوبة اليها على ما اقتضت الحال والمقام واوردت فيه ذكر ما يلائمها ويناسبها وما يحتاج اليه في اتمام الكلام وتوضيح المرام من النقض والابرام ملاحظا في كل المراتب ما هو الواجب على الذمم واللازم على جميع الامم من رعاية شيمة الانصاف مجتنبا معتصما بالله تعالى في جميع الاقوال والاحوال عما هو معدود من جملة القبائح العقلية والاثام الشرعية من المراء والجدال والجحود والاعتساف ولما كان الفارق بين هذا الكتاب ومصنفات اللغويين مع توافقهما في سياق النظم والترتيب انه لبيان حقيقة ما نطق به الخواص لا ما تكلم بها العوام سميته باسم هذا الاختصاص بلسان الخواص ليتبين في اول الامر ويتضح في بادي النظر تفاوت المراتب وتباعد المطالب والتمس من اخوان الدين واصحاب اليقين ان يعدوه في جملة ما يمكن ان ينتفع به ارباب التحصيل وان ينظروا اليه بعين الالتفات ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطاء والنسيان

النفي والاثبات والجرح والتعديل ومن حسن الاتفاق الذي ناسب المقصود منه
وهو الترقي من بداية الجهل الى نهاية العلم ما وقع فيه باقتضاء الترتيب من الابتداء
بابجد والانتهاء باليقين وامثال هذا مما قد يتفال به في الطلب ويستفتح منه
توفيق الوصول الى المارب فاسئل الله التوفيق وبه استعين انه خير موفق و معين

ابجد

عبارة عن ثماني كلمات مشهورة مفتتحة بهذه الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على
اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة بتعليمها للمبتديين بعد ما علموا حروف الهجاء
مفرداتها ومركباتها الثنائية على نظم وترتيب مالوف الطباع تنشيطا لهم على اخذه
وضبطه والسر في ذلك على النظام هو الاستعداد للمبتدي بعد تعلمه المفردات و
الثنائيات المنتظمة ان في الكلام تركيبات ثلاثية ورباعية ايضا غير منتظمة على
نظام مالوف ليستانس بوقوع التالفات ايضا فيه فيتيسر له الشروع في تعلم
مطلق الكلام وفيه سر آخر هو ايناسهم بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني
بعد توحشهم من تركيبات مهملة هجائية يؤيده ما ذكره الهامي المعاني هو ان
ابجد بمعنى وجد وهوز بمعنى ركب وحطي بمعنى وقف وكلمن بمعنى صار متكلما و سعفص
بمعنى اسرع في التعلم وقرشت بمعنى اخذه بالقلب وثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى
اتم فيكون كلها على صيغة الماضي من الثلاثي والرباعي فمعنى المجموع على ترتيبها تعبيره
بالفارسية پيدا كرد وپيوست وايستاد سخن گوي شد زود بياموخت در
دل گرفت نگاه داشت تمام كرد وعلى هذا لا يخفى امكان اعتبار فائدة اخرى ايضا
منها وهي التيمن بالمعاني المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط يستنبط
منها الذكي المتعلم انما فرغنا ان الاهم له اللائق بنا نفع حال المتعلم ما يفهم منها من الامر

والتركيب

فالوقوف على المقصود وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والتركيب
والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام واني قد تفطنت من اسرار وضعها غير ما ذكرناه
بسر لطيف ينتفع به المنتهي ايضا لم اجد احدا احوم حوله وهو انها طريق ضبط
وتمييز للمتشاكلات اسامي حروف الهجاء خطا يغني عن مؤنة ما اشتهر في طريقه
من ذكر الفاظ المهملة والمعجمة والموحدة والمثناة من فوق او من تحت مثلا
وتوضيح الكلام فيه ان للمتشاكلات المذكورة هي ثماني عشرة الباء والتاء والثاء
والياء ثم الجيم والحاء والخاء ثم الدال والذال ثم الراء والزاء ثم السين والشين ثم الصاد
والضاد ثم الطاء والظاء ثم العين والغين فركبوا هذه الكلمات على وجه لم
تتفق متشاكلات منها في كلمة كما يرى من وقوع الباء في ابجد والتاء في
قرشت والثاء في ثخذ والياء في حطي وكذلك الحاء في حطي والخاء في ثخذ
وهكذا الى العين في سعفص والغين في ضظغ فهذا التركيب بهذا النسق يشكل
جدا بل يمتنع عادة اتفاقه بدون قصده وعناية من مؤلفها فيعلم بذلك ان
الواضع لها قصد بهذا التركيب ان يكون طريقا مختصرا في تمييز المتشاكلات
المذكورة بعنوان الاضافة كان يقال مثلا اللفظ الفلاني بباء ابجد او تاء
قرشت وهو كما لا يخفى الطف واخصر من ان يميز بعنوان الوصف فيقال
مثلا هو بالباء الموحدة او التاء المثناة من فوق فيسقط بهذا التدبير مؤنة
افتقار المصنفين والكتاب الى زيادة غير محتاج اليها واني اشرت اليه ايضا ضبط
في هذا الكتاب بكل ما يحتاج الى ضبطه وتمييزه باستعانة هذه الكلمات ولعل
ان يستحسنه الاذكياء من بعد ويصطلحوا على ذلك ويحيوا به مقصود القدماء
المؤلفين لها المندرس بمرور الزمان لعدم الخوض في المقصود فيه والله اعلم

دليل قدم وضع ابجد

على قدم وضعها ماذكره صاحب القاموس بقوله وابجد الى قرشت وكلمن رئيسهم ملوك مدين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف اسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنته كلمن كلمن هدم ركني هلكه وسط المحلة سيد القوم اتاه الحتف نارا وسط ظلة حلت نارا عليهم دارهم كالمضمحلة ثم وجدوا بعدهم ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على المتامل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الايكة بنار امطرت عليهم من سحابة بدعوة شعيب على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط علينا كسفا من السماء ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى الصدوق ره في كتاب التوحيد عن ابي الجارود زياد بن منذر عن محمد بن علي الباقر عليهما السلام قال لما ولد عيسى بن مريم عليه السلام كان ابن يوم كانه ابن شهرين فلما كان ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب واقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى ع قل ابجد فرفع عيسى ع راسه فقال هل تدري ما ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربني ان كنت تدري والا فاسئلني حتى افسر لك قال فسره لي فقال عيسى عليه السلام الالف الاء الله والباء بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاء زفير جهنم حطي حطت الخطايا عن المستغفرين كلمن كلام الله لا مبدل لكلماته سعفص صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذي ايتها المرأة بيد ابنك فقد علم ولا حاجة له في المؤدب وروى ايضا عن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه واله في تفسير ابجد ما يقرب من ذلك

بعد

بعد ما قال ثم تعلموا تفسير ابجد فان فيه الاعاجيب كلها ويل لعالم جهل تفسيره فما وقع في الروايتين من تفسير بعض كلماتها كابجد وهوز بان كلا من حروفها اشارة الى كلمة تامة كما روى في تفسير بسم الله من ان الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم مجد الله وكما في روايات كثيرة في بيان معاني حروف الهجاء وفوائدها مبني على ضرب من بيان المرام بنوع اختصار في الكلام اعتمادا على فهم المخاطب به فاكتفى عن كل كلمة على حرف منها كما نقل عن الزجاج في تفسير المقطعات القرانية ويؤيده ما روى عن ابن عباس في معنى قوله تعالى الم انا الله اعلم وفي الر انا الله ارى وكذا ما روى عنه من ان الر وحم ون هي حروف الرحمن مفرقا وما روى عن غيره في معنى يس يا سيد المرسلين وفي المص الم نشرح لك صدرك ويوافق هذه الروايات ما روى عن بعض اهل البيت عليهم السلام في معنى كهيعص ان الكاف عبارة عن كربلا والهاء عن هلاك العترة والياء عن يزيد ظالم الحسين ع والعين عن عطشه والصاد عن صبره واما ما وقع فيهما من تفسير بعض احرف حطي وقرشت بان مجموع الكلمة اشارة الى كلام تام وعبارة عنه بنوع من المناسبة فيبتني ايضا على ضرب اخر من الايجاز والاختصار نظير ما ذهب اليه قوم في الفاظ المقطعات من انها اسامي السور اذا لوحظ معه ما يلوح مما تفطن به بعض في بيان اختصاص كل سورة بما بدئت به حتى لم يكن الم في موضع الر ولا حم في موضع طس قال وذلك ان كل سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له فحق لكل سورة منها ان لا يناسبها غير الوارد فيها فلو وضع ق في موضع ن لم يمكن لعدم التناسب

الواجب مراعاته في كلام الله وسورة ق قد بدئت بها لما تكرر فيها من الكلمات
بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وتكرير القول ومراجعته مرارا والقرب
من بني آدم وتلقي الملكين والعتيد والرقيب والسائق والالقاء في جهنم و
التقديم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرين والتنقيب في البلاد وتشقق
الارض وحقوق الوعيد وغير ذلك وقد تكرر في سورة يونس من الكلم الواقع
فيها الرا مائة كلمة او اكثر واشتملت سورة ص على خصومات متعددة فاولها
خصومة النبي صلى الله عليه مع الكفار وقولهم اجعل الالهة الها واحدا ثم اختصام
الخصمين عند داود ثم تخاصم اهل النار ثم اختصام الملأ الاعلى ثم تخاصم ابليس
في شان آدم ثم في شان بنيه واغوائهم انتهى ولا يخفى ان شيئا من هذين الضربين
لا ينافي القصد بمعنى اخر ايضا من نفس الكلمة كما ترى في كلمة بسم الله وكما قد عرفت
في كلمات ابجد وكما يحتمل في الفاظ المقطعات القرآنية على ما سيجيء بل بعيد بلغ و... لطف
ولا يستبعد من رعاية امثال هذه النكات الخفية المحتجبة عن اكثر الاذهان
في بعض انحاء التخاطب من له الف بانواع خطاب الله لخواصه من الانبياء عليهم السلام
وخطاب الانبياء لخواصهم من الائمة عليهم السلام فان كلا منهما مشحون بما
يستغرب به العوام من اهل اللغة لعدم استعدادهم بفهمه لفقدان ما يتوقف
عليه فهمه فهم مما يختص الخواص من علوم عزيزة حاصلة لهم من طرق مسلوخة
على سائر الناس كالوحي والتحديث والتفهيم فلا يحصل لغيرهم الا بالتوقيف عنهم
على ان قوما اعتقدوا في الفاظ المقطعات القرآنية ان لها مدلولات كانت في
زمان النزول متداولة بين فصحاء العرب وانه لولا ذلك لكانوا انكروا ذلك
على النبي صلى الله عليه وآله بل تلا عليهم حم وص وغيرهما فلم ينكروا ذلك بل صرحوا

بالتسليم

بالتسليم له في البلاغة والفصاحة وهذا الاحتمال وان كان لا يخلو عن بعد
يجري نظيره فيما نحن فيه فانه لا يمتنع ان يكون وضع ابجد في زمان كان فيه
ارادة هذه المعاني من هذه الكلمات مع انها موضوعة لمعان اخر ايضا او ان
المقصود الاصلي منها امور اخر شائعة ولا سيما بين خواصهم خصوصا على احتمال
ان يكون هذه الكلمات في جملة خطاب الله تعالى لبعض انبيائه لا من موضوعات
البشر فان كونها مشتملة على الاعاجيب كما صرح به في رواية الاصبغ مؤيد لهذا
الاحتمال جدا واما ما وقع في رواية الاصبغ ايضا من الامر بتعلم تفسير ابجد
والوعيد على جهله يمكن ان يكون باعتبار معان اشتمل عليها ما ذكر في تفسيره
من صفات الله تعالى ودينه وما اعد للناس من الثواب والعقاب وما شابه
هذه الامور فانها مما وضع التكليف بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا ولا يعذر
من جهلها اذا تيسر له تلك المعرفة ولعل قوله ثم ويل لعالم جهل تفسيره واشارة
الى هذا الشرط منه ثم **ومما يدل** ايضا على ان ابجد مما وضع في قديم الزمان
سواء فرض انه من الله تعالى او من المخلوقين ما فرعوا عليه في قديم الايام
من حساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة او المخففة ومن لطائف
الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية
وعشرون فجعلوا سبعة وعشرين منها الاصول مراتب الاعداد من الاحاد و
العشرات والمئات وواحدا للالف فلم يحتاجوا معها الى ضم شيء اخر اليها اصلا
فضلا عن تكرار كما احتيج في ارقام حساب اهل الهند الى ضم علامة صفر في
عشراتهم وصفرين في مئاتهم والثلاثة في احاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود
في جميع المراتب من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتاخير كما

الباب الخامس عشر في وضع الابجد

دليل على قدم اعتبار حساب الجمل

هو المقرر المشهور في حساب اهل النجوم في بلادنا **فالدليل** على اعتبار هذا
الحساب من قديم الايام ما نقل المفسرون عن بعض في تفسير المقطعات القرآنية
ان كل حرف منها يدل على مدة قوم واجال اخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم
بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا انه اشارة الى ان مدة بقاء شريعة محمد
صلى الله عليه وآله احدى وسبعون سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما
قرء عليهم سائر الفواتح ارتفع الشبهة عنهم وايضا يدل عليه ما رواه الصدوق
رحمه الله في اكمال الدين وغيره من كتبه وذكره القطب الراوندي في الخرائج
والجرائح قال حدثنا ابو الفرج احمد بن المظفر بن نفيس المصري الفقيه قال
حدثنا محمد بن احمد الداودي عن ابيه قال كنت عند ابي القسم بن روح قدس
سره فسأله رجل ما معنى قول العباس للنبي صلى الله عليه وآله ان عمك ابا طالب قد اسلم بحساب
الجمل وعقد بيده ثلثا وستين فقال عنى بذلك اله احد جواد وتفسير ذلك
ان الالف واحد واللام ثلثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانية و
الدال اربعة والجيم ثلثة والواو ستة والالف واحد والدال اربعة فذلك
ثلثة وستون **فحاصل** هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر ان قوله
وعقد بيده الخ عطف تفسيري لقوله قد اسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان ابا
طالب اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم اهل الخبرة منها ان ابا طالب
اخبر عن اسلامه انه اقر بامهات اسمائه وصفاته التي يمكن ان يرجع اليها
البواقي ويمكن ان يحمل على هذا ما رواه الكليني ره في ابواب التاريخ عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا وستين ويحتمل
ان يكون المراد من الفقرة الاولى في الروايتين معنى اخر غير الاشارة الحسابية مثل

ان

اشارة الى حساب العقود واعتبارها بين الناس

ان اسلامه كان بعنوان حساب الجمل غير مختص بلغة دون لغة ولسان دون
لسان بل على وجه شايع اطلع عليه جميع الطوائف وح يمكن ان يكون اشارة
الى رد التخصيص الذي ربما يفهم مما روى عن ابي ذر الغفاري قال والله الذي
لا اله غيره ما مات ابو طالب حتى امن بلسان الحبشة ويؤيد هذا المعنى ما روى ايضا
الكليني رحمه الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان ابا طالب اسلم بحساب
الجمل قال بكل لسان ويلائمه ايضا ما يلوح مما نقل برواية شعبة عن قتادة
في حديث طويل هو ان المراد بعقد ثلث وستين بيده انه اسلم اسلاما ظاهرا
برفع سبابته اليمنى عند التكلم بالشهادتين كما هو المتعارف في تلك الحالة يدل
عليه حساب العقود المشهور بين الجمهور المنقول عن القدماء فانهم وضعوا تسعا
وثلثين صورة من اوضاع اصابع اليمنى واليسرى بالاشارة الى الاعداد من الواحد
الى عشرة الاف تكون علامة الثلاثة من تلك الصور ضم الخنصر والبنصر و
الوسطى من اليمنى قريبة من اصولها كما هو المتعارف بين الناس في عدها
باقتضاء الطبع وعلامة الستين وضع باطن العقد الثاني من سبابتها على
ظاهر العقد الاول من ابهامها كما يفعله الرماة عند الرمي فصورة الثلاثة
والستين في هذا الاصطلاح توافق ما تعارف في حال اظهار الشهادتين
فلا يبعد ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا اذا كان نظير ذلك
واقعا في كلامهم كما في الشعر الذي ذكره الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد
للاستشهاد عند ذكر معنى البديع من اسماء الله تعالى خاطب الشاعر رجلا
بخيلا فقال + وكفاك لم تخلقا للندى + ولم يك بخلهما بدعة +
فكف عن الخير مقبوضة + كما حط عن مائة سبعة + واخرى ثلاثة الاف فما

وتسع مابيهما شرعة + فان الظاهر ان الشاعر اشار الى ان كلا من كفيه مقبوضة
مضمومة عن الاحسان اليمنى منها على صورة ثلثة وتسعين واليسرى على صورة
ثلثة الاف وتسعمائة بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ضم الخنصر والبنصر
والوسطى كلها من اليمنى وصورة التسعين وضع راس ظفر السبابة منها على مفصل
العقدة الثانية من ابهامها فتصير الكف اليمنى مقبوضة بجميعها عند الاشارة
الى ثلثة وتسعين وكل ما هو في الكف اليمنى للاحاد والعشرات يكون في الكف
اليسرى للالوف والمات فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة بجميعها عند الاشارة
الى ثلثة الاف وتسعمائة هذا وقد حل الاستاد دام ظله العالي دوابيتي الكاشفي
في شرحه على معنى آخر لا تعلق له بما يتفرع على ابجد ان اردته فارجع اليه فظهر مما
تلونا عليك ان حساب الجمل معمول عليه من قديم الايام **وقد تصرف** المتأخرون
فيه بتصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل بنفسه او باعتبار معناه
اللغوي او الاصطلاحي بنوع من انواع الدلالات على عددها باعتبار هذا الجمل
الحساب كما جرت العادة في المعميات ان يعبر مثلا عن اللام بالشهر باعتبار موافقته
عددها بهذا الحساب لايامه وعن عين ضغط بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسية
هزار وبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة عن حدوث امثال هذه الاصطلاحات
في معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به يا بدر خطابا بالنبي صلى الله عليه وآله باعتبار
ان عدد مجموع الطاء والهاء اربعة عشر عدد ما يصير به الهلال بدرا من الشهر
ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية امور متناسبة تلتذ وتنشط منها
الاسماع والقلوب ويسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها
تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج نوع آخر منه مسمى بالبينات وتوضيحه

ان

ذكر تصرف المتأخرين في حساب الجمل

ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا اذا اعتبرت اسمائها اعتبارين الاول
اعتبار اول الاسماء المطابق للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا
والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثاني اعتبار تتمة الاسماء فيكون بهذا
الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى اللام والفاء وعدد الباء
واحدا عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين عدد مجموع مسمى الياء والميم فيقال
للحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البينات ووجه التسمية
في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان يكون مناسبة تقابلهما في لفظ القرآن وبعض
الحروف يكون زبره اكثر من بيناته في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها
بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوي الزبر والبينات كما اتفق في خصوص
سين سعفص ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها الاذكياء
من جملتها اتفاق مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد
بينات لفظ علي لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل الدواني في سلك رباعيا
المترجمة بقوله + حون رشتة كما لست نبي ماه ولى + اسلام محمدست وايمان
علي + كر بينتي برين سخن مى طلبي + بنكر كه زبينات اسماست جلي + وربما
اعتبر جمع الاعتبارين معا في الحساب فيكون عدد الالف مثلا بهذا الاعتبار
مائة واحد عشر عدد مجموع الالف واللام والفاء جميع ملفوظ اسمها فيقال لهذا
العدد للالف عدد الملفوظية لها ولما سبق لها باسم حساب الزبر باعتبار هذه
المقابلة عدد المكتوبية لها ويعتبر هذا ايضا كثيرا في المعميات وهذه كلها اعتبارات
اصطلاحية معتمدة لم يردها انما هو ما ذكرنا لكن قوما من المتصوفة بناء على ما
تخيلوا من ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مراتب الحقائق

ذكر مثال التطابق بين الاعداد على ترتيب العوالم مرتبة عليها

الاشياء حتى لو وفق احد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها انكشف عليه احوال
الموجودات حتى الحوادث الماضية والاتية كانهم اعتقدوا ان لامثال ما نقل عن
بعض المغاربة من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت
الارض زلزالها وقوع زلزلة عظيمة في سنة اثنتين وسبعمائة وكان الامر
كذلك اصلا في نفس الامر فصرفوا اعمارهم في تلك الخيالات فاخترعوا انواع الحساب
المذكور في اسماء الله تعالى بل في ساير الاسماء والالفاظ وادعوا ان ذلك باب
عظيم الفوايد في الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا طرقا في وضع تلك الاسماء
في الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة من التكسير الصغير والكبير والمكسر
وتقسيم الحروف على حسب الطبايع الى النارى والهوائى والمائى والارضى واسقاط
بعض منها في الحساب واثبات اخر منها وغير ذلك مما لا طايل تحته ثم ادعوا الموصل
طبعه الى استماع امثال تلك الامور طمعا في الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال
الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة فيها هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعة
اثارا غريبة واحكاما عجيبة يترتب بعضها على اصل وضعها فيها وبعضها على وضعها
في امكنة مخصوصة وبعضها على تعويذها او ربطها او تعليقها على عضو معين مرعية
في جميعها الساعات الموافقة لخصوص المطالب اعتبارا لوضع البروج والكواكب و
ابتغوا ايضا بتكرار كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدد
المخصوص به المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعاية امور اخر منها ما هو نفسه
في الحساب لاسم الذاكر المذكور فوايد عظيمة وخواص جليلة وطايفة اخرى من
المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى اباطيل اخرى يكاد لا يخفى بطلانها على جهال
العوام ايضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب من شخصين متعارضين بحسب

اسمهما

اسمهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة او مرات حتى يبقى عدد اقل منه ثم
النظر في جدول اخترعوا لذلك والحكم بان ايا منهما هو الغالب وغفلوا او تغافلوا
عن ان هذا الحكم بهذا الحساب مستلزم للدوام غالبية مخصوص احد المسميين على
الاخر في جميع الاشخاص والاحوال والازمان مع انه باطل بالتجربة بل بالضرورة
واعجب من جميع ما ذكرنا اجراء بعض من هذه الطوايف بعض من هذه الدعاوى
تاييدا لصحته وترويجا له وجلبا للقلوب فوقهم الى بعض الائمة من اهل البيت
عليهم السلام مع انه ليس في كتب خواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شانهم
تتبع اخبارهم واقتفاء اثارهم شئ من ذلك نسال الله توفيق الهداية ونعوذ
به من خذلان الغواية الابداع الابداع وكذا الابتداع والاختراع بل الفطر
والانشاء والابتداء ايضا عبارة عن احداث الفاعل المراعى في افعاله المصالح
امرا غريبا في الخارج بلا مدخل لفعل غيره فيه فيعتبر فيه الحدوث الزمانى على ما
هو من مقررات المليين فيما سوى الله تعالى فلا يمكن تعلقه بقديم فضلا عن
اختصاصه به كما جرى عليه اصطلاح الفلاسفة على ما يفهم من قول ابن سينا
في النمط الخامس من الاشارات وصرح به المحقق الطوسى في شرحه ويعتبر فيه
ايضا رعاية المصلحة ولا يكفى محض الاشتمال عليها كما اعتبره جمهور الفلاسفة
ويعتبر فيه ايضا الغرابة بان لا يكون على منوال ما كان قبله فلا يقال مثلا
لدورة معينة متاخرة عن بعض دورات الفلك انها مبدعة وعلى هذا الاشخاص
المتاخرة في الوجود عما يتحقق به النوع اولا الا ان يكون لبعضها المعين خصوصية
غريبة كانسان ذى راسين مثلا في النوع الانسانى ويعتبر فيه ايضا استقلال
الفاعل بعدم مدخلية فعل الغير فيه فلا يقال على الحقيقة لصنعة غريبة منا

تحديد الابداع عرفا والقيود المعتبرة فيه

ذكر اعتبار ابن سينا في حد الابداع

نقل كلام قدماء الفلاسفة في الابداع

مؤلفة عن مواد مخلوقة لغيرها انها مبدعة منا فمختص بهذا الاعتبار به تعالى
ولا يعتبر فيه عدم تقدم مخلوق عليه اصلا ولا عدم تقدم مادة له حتى يختص المبدع
في المخلوق الاول او المخلوق لا من مادة سابقة وان لم يكن من خلق الغير كما يتوهم
من بعض استعمالاته وما يرى من كون المخلوق لا من شيء خصوصا مع عدم سبق
موجود عليه اصلا احق بهذا الاسم لا يدل على انه معتبر في معناه وليست
غاية ما يلزم منه الا التشكيك على التحقيق **وقد** اعتبر ابن سينا في حده كونه
لا عن شيء ولا بواسطة شيء فقال في رسالة الحدود الابداع اسم مشترك لمفهومين
احدهما تأييس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني ان يكون للشيء
وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون موجودا وقد افقد
الذي في ذاته افقادا تاما انتهى والفرق بينهما ان الاول مقيس الى المبدع والفاعل
والثاني الى المبدع والمفعول واستعماله بالمعنى الثاني نادر بل متروك ولذا لم يعتبر
في تحديده وبالجملة اخذ في كلا المفهومين عدم توسط شيء آخر وكلام قدماء
الفلاسفة في رعاية هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم صرح بما ينافيها **نقل**
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن ثالس الملطي وهو اول من تفلسف
بالملطية قوله ان للعالم مبدعا لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما
تدرك من جهة آثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو
افاعيله وابداعه وتكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من
نحونا نحن وان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي
ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو
فقط فلا يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو وصورة او حيث وحيث حتى يكون

هو ذو صورة

دليل اعتبار المعنيين الاخيرين في معنى الابداع من القرآن والسنة

هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والابداع هو تأييس
ما ليس بأيس واذا كان هو مؤيس الايسيات فالتأييس لا من شيء متقادم انتهى
فان ظاهر بعض هذه العبارة وان كان يوهم الاعتبار المذكور ولكنه نقل عنه ايضا في
تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض
وما بينهما فاستعمل الابداع في الماء والجواهر المخلوقة منه ايضا فلا يخفى على
متأمل ان ما كان لا من مادة سابقة فيكون المراد بقوله لا من شيء متقادم لا من مثال
سابق احتذى وعليه بقرينة قوله فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده او
يكون المراد بهذا الابداع الفرد الكامل منه وهو التأييس الاول الذي به تحصلت
حقيقة التأييس ومما يدل من مقالاتهم على عدم رعاية الاعتبار المذكور ما
نقل عن زينون الاكبر من قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع
كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من حد
الابداع غير متناهية انتهى فان اضافة الابداع الى كل جوهر مشعرة بعدم
اختصاص المبدع في المخلوق الاول وكذا ما نقل عن ذي مقراطيس انه كان يقول
في المبدع الاول انه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة
وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها ومنها ابدعت الاشياء البسيطة
كلها دفعة واحدة **ثم ان الدليل** على اعتبار الامور الاربعة المتقدمة وعدم
اعتبار الامرين الاخيرين في معنى الابداع وما شابهه اطلاقات الكتاب والسنة
واستعمالات المفسرين والمحدثين والمتكلمين يظهر ذلك لمن تتبعها واحاط بها
خبرا ولكنا نذكر هنا بعضا منها على سبيل الانموذج فمنها قوله تعالى في سورة
البقرة وسورة الانعام ايضا بديع السموات والارض ذكر الزمخشري وغيره

في جملة احتمالات تفسيره ان البديع هنا فعيل بمعنى مفعل فالمراد مبدع السموات
والارض وقد قدم الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع في تفسيره في سورة الانعام
هذا الاحتمال على احتمالين اخرين احدهما ان يكون صفة مشبهة مضافة الى فاعلها
اي بديع سمواته وارضه وثانيهما ان يكون صفة مشبهة ايضا ولكن فاعلها هو الله
تعالى اي بديع في السموات والارض كقولهم فلان ثبت الغدر اي ثابت فيه والمعنى
هو عديم النظير والمثل فيهما وذكر الصدوق ره في كتاب التوحيد في تفسير البديع
المعدود من جملة اسماء الله تعالى اي التسعة والتسعين التي ورد فيها انها من
احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدائع ومحدث الاشياء على غير مثال و
احتذاء وانه فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل عذاب اليم والمعنى مولم وقول
العرب ضرب وجيع بمعنى موجع وقول بعض شعرائهم في شعره الداعي السميع بمعنى
المسمع وجمهور اهل اللغة ايضا وافق الطوائف في مجئ البديع وامثاله بمعنى
الفاعل من باب الافعال وان كان خلاف ما هو القياس من اشتقاق الفعيل من المجرد
لا المزيد فيه فان مخالفة القياس وموافقته من الاصطلاحات ولا عبرة في المعنى
لا بالاستعمال على ان احمد بن علي البيهقي في كتابه المسمى بمحيط لغات القران ذكر
انه موافق للقياس ايضا وان اشتقاقه ليس من ابدع بل من بدع بمعناه وان كان
اقل استعمالا منه فيكون بمعنى الفاعل منه على ما هو القياس في قدير وعليم و
غيرهما ولا يخفى انه على ذلك يمكن هنا احتمال اخر هو رابع الاحتمالات المذكورة هو
انه يمكن البديع في الاية فعيلا بمعنى المفعول فاضافته الى السموات والارض تفيد
انهما مبدعة فهذه الاية على هذا الاحتمال والاحتمال الاول الذي نقلناه الفحول نعتقد
تدل على تعلق الابداع بالسموات والارض الحادثتان عند جميع المليين مع انها مخلوقة

من الماء

من الماء متاخرة عنه في الوجود على ما هو المقرر بين اهل الاديان واعترف به بعض
المليين من الفلاسفة ايضا كما مر ولعل ما ذكره المحقق الدواني في الاربعين من
جملة اقوال الفلاسفة في تعيين اول المخلوقات ان منهم من قال اصل الاشياء
الماء ثم الماء تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة
زبد وارتفع منه دخان فتكون الارض من ذلك الزبد والسموات من ذلك الدخان
اشارة الى هذا القول او قول جمع اخر ايضا منهم فان اصل هذا المذهب ماخوذ من
ما هو مذكور في السفر الاول من التورية ترجمته ان مبدأ الخلق جوهر خلقه الله
تعالى ثم نظر اليه فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم صار من الماء بخار مثل الدخان
فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم ارساها
بالجبال فلا يبعد ان يميل اليه من له منهم اقبال الى اصحاب الوحي فان الشهرستاني
بعد تحسينه اولا من قول ثالس بان المبدع الاول هو الماء ثم ثانيا وبيانه ثانيا على وجه
لا يخالف قول الفلاسفة المشاركين له القائلين بالجواهر المجردة ونقد مهلك في
الوجود ثم ذكره ثالثا ما في التورية بتقريب قال بعد جميع ذلك وكان ثالس
الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية انتهى وفي القران الكريم ايضا
اشارات اليه دلت عليها روايات اهل البيت عليهم السلام منها ما رواه الصدوق
رحمه الله في كتاب التوحيد عن ابي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي قال سال
المامون علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق
السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا
قال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض
الحديث وروى الكليني ره ايضا عنه ع هذا المعنى ويظهر ايضا مما فصله امير المؤمنين ع

في خطبة مذكورة في اوائل نهج البلاغة يذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض قال
فيها ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء وسكائك الهواء فاجار فيها
ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة
فامرها برده وسلطها على شده وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها
دفيق ثم انشأ سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف مجريها وابعد منشاها
فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار فمخضته مخض السقاء وعصفت
به عصفها بالفضاء ترد اوله على اخره وساجيه على مائره حتى عب عبابه ورمى
بالزبد ركامه فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق فسوى منه سبع سموات جعل
سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها
ولا دسار ينتظمها الخطبة **ومن جملة** ما يدل على اصل المطلوب في معنى الابداع
ونظائره من اطلاقات السنة ما روى الصدوق ره في كتاب التوحيد في خطبته
عن رسول الله صلى الله عليه واله من قوله ابتدأ ما ابتدع وانشأ ما خلق على
غير مثال كان سبق لشيء مما خلق ومنها ما روى الكليني ره في كتاب التوحيد من
الكافي عن امير المؤمنين عم من قوله ع ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب و
لا نصب وفي باب خطب النكاح من كتابه عنه عم من قوله مبتدع الخلق بديئا
اولا يوم ابتدع السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين ومنها ما روى في نهج البلاغة عنه عم
في خطبة يذكر عجيب خلقة طاوس من قوله ابتدعهم خلقا عجيبا من حيوان وموات
وساكن وذي حركات وفي خطبة اخرى من قوله من قوله مبتدع الخلائق بعلمه
ومنشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء لمثال صانع وفي خطبة اخرى جامعة

لاصول

لاصول التوحيد ما لا يجمعه خطبة من قوله وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها
باعجب من انشائها واختراعها كيف ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها
وما كان من مراحها وسائمها واصناف اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها
واكياسها على احداث بعوضة ما قدرت على احداثها ولا عرفت كيف السبيل
الى ايجادها ولتحيرت عقولها في علم ذلك وتاهت وعجزت قواها وتناهت
ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها مقهورة مقرة بالعجز عن انشائها مذعنة
بالضعف عن افنائها ومنها ما روى الصدوق ره في الباب الثاني من كتاب
التوحيد عنه عم من قوله ابتدع الخلق على غير مثال امتثله ولا مقدار احتذى
عليه من معبود كان قبله الى قوله المنشئ اصناف الاشياء بلا روية احتاج
اليها ولا قريحة غريزة اضمر عليها ولا تجربة افادها من مر حوادث الدهور
ولا شريك اعانه على ابتداع عجائب الامور ومنها ما رواه ايضا عن ابنه الحسن
عليه السلام في اخر خطبة من قوله فكان بديئا بديعا ابتدع ما ابتدأ وابتدأ
ما ابتدع ولا يخفى ان الاستيناف البياني في هذه العبارة مما يلوح منه معنى
البديع ايضا فيؤيد بكونه بمعنى المبدع فيما مر من قوله تعالى بديع السموات
والارض ومنها ما روى الكليني رحمه الله في الكافي والصدوق ره في التوحيد
عن الرضا عم من قوله الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ومبتدعها ابتداء بقدرته
وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداع ولا يخفى ان ظاهر
قوله فلا يصح الابتداع يعطي ان المراد بقوله لا من شيء وبقوله ولا لعلة نفي
كون فعله باحتذاء مثال من معبود كان قبله وشريك كان له اعانه مطابقا لما
مر انفا من كلام امير المؤمنين عليه السلام فيكون في قوة ان يقال مثلا لا اخذ

من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود من الفقرتين الاشارة الى
انّ الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال الفاعل كما مرّ ولو حملا
من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع من قولهم عليهم السلام في جواب سؤال
بعض الزنادقة هل خلق الشيء من شيء او من لا شيء باختيار شق ثالث هو لا من
شيء ليكون المراد بالشيء مادة سابقة لكان لبطلان الاختراع لا يتفرع عليه لما ثبت
من انّ خلق السموات والارض من مادة الماء مثلا لا ينافي كونهما مبدعتين
مخترعتين الا انّ تخصيص تلك المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل اصلا
او بالمستندة الى فاعل اخر او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته او مبادئها المستلزمة
فرض خلقها من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينافي الاختراع ثم يلزم في تخصيص الفقرة
الاخيرة ايضا ارتكاب امثال هذه التكلفات فظهر انّ المقصود في هاتين الفقرتين
غير المقصود من امثال قول امير المؤمنين ع في خطبته المروية عنه في الكافي
كل ~~صانع شيء~~ صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع فانّ المناسب ان
يحمل الشيء فيها على المادة مطلقا فيكون حاصل المعنى ان كل صانع غير الله تعالى
لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة ويحتمل
كلا من المقصودين في هذه الخطبة ايضا من قوله ع لا من شيء كان ولا من
شيء خلق ما كان كما لا يخفى وللصاحب الكافي رحمه الله فيه كلام في شرح بعض
فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من الاشارات اللطيفة فقد استوفى
الاستاد دام ظله في شرحه حق المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ثم انه قد
ظهر لك مما ذكرنا وفصلنا ان الفلاسفة معنا في الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع
موضع وفاق هو انه من الصفات المخصوصة له تعالى باعتبار ما يعتبر فيه اتفاقا

ما ثبت صحته من مادة وصفات لا بد اطلاع الفلاسفة

من الاستقلال المخصوص بشأنه جل شأنه وانما الخلاف في هذا المقام بيننا و
بينهم في امور اخر منها انهم لاعتقادهم انه لا يتعلق الا بالقديم الزماني يجب
بعدوه في جملة صفاته الكمالية الثابتة له ازلا واما نحن لاعتقادنا ان لا قديم سوى
الله تعالى وانّ المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث ليس له كمالا ذاتيا بل
هو بمحض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها المعينة يجب عندنا ان
لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما يتعلق به فيكون الابداع ايضا من جملة
الحوادث والفرق بينه وبين المبدع انّ المبدع موجود في نفسه في الخارج والابداع
ليس بموجود في نفسه بل انما هو موجود بالارتباط غير متحقق الا في مرتبة وجود
متعلقه بدون تقدم مستلزم لتقدم احد المتضايفين على الاخر وانما يجوز
ان يتصف به ذاته تعالى مع انه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث اتفاقا باعتبار
انّ الحوادث التي يجب تنزيه ذاته تعالى عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة
في نفسها فانّ الاتصاف بها بل بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه
تعالى عند اهل الحق واما الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى بها
سواء كانت قديمة كالعلم والقدرة وسائر صفات الذات او حادثة كالخلق
والتكوين وسائر صفات الافعال كما سيجيء توضيحه في المحل المناسب من هذا
الكتاب ان شاء الله تعالى ولعل فيما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد في
حديث طويل فيه ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع اهل الاديان واصحاب المقالات
وما اجاب به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق قال السائل الا تخبرني عن الابداع
خلق ام غير خلق قال الرضا ع بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار
خلقا لانه شيء محدث والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعالى وخلقه

هل يتصف الله تعالى بالحوادث
الخلق بمعنى الابداع

من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود في الفقرتين الاشارة الى
ان الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال الفاعل بحاصه ولو حملنا
من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع من قولهم عليهم السلام في جواب سؤال
بعض الزنادقة هل خلق الشيء من شيء او من لا شيء باختيار شق ثالث هو لا من
شيء ليكون المراد بالشيء مادة سابقة لكان لبطلان الاختراع لا مفر عنه لما قد
من ان خلق السموات والارض من مادة الماء مثلا لا ينافي كونهما مبدعتين
مخترعتين الا ان تخصيص تلك المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل اصلا
او بالمستندة الى فاعل اخر او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته او مبادئها لم ينحل
فرض خلقها من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينافي الاختراع ثم يلزم في تخصيص الفقرة
الاخيرة ايضا ارتكاب امثال هذه التكلفات فظهر ان المقصود في هاتين الفقرتين
غير المقصود من امثال قول امير المؤمنين ع في خطبته المروية عنه في الكافي في
كل [شيء] صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع فان المناسب ان
يحمل الشيء فيها على المادة مطلقا فيكون حاصل المعنى ان كل صانع غير الله تعالى
لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة ويحمل
كلا من المقصودين في هذه الخطبة ايضا من قوله ع لا من شيء كان ولا من
شيء خلق ما كان كما لا يخفى ولصاحب الكافي رحمه الله فيه كلام في شرح بعض
فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من الاشارات اللطيفة فقد استوفى
الاستاد دام ظله في شرحه تحقيق المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام **ثم انه** قد
ظهر لك مما ذكرنا وفصلنا ان الفلاسفة معنا في الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع
موضع وفاق بهواته من الصفات المخصوصة له تعالى باعتبار ما يعتبر فيه اتفاقا

من الاستقلال

مادة وصفة ما ثبت من عدم
لا يدل على اتفاق الفلاسفة

من الاستقلال المخصوص بشانه جل شانه وانما الخلاف في هذا المقام بيننا و
بينهم في امور اخر منها انهم لاعتقادهم انه لا يتعلق الا بالقديم الزماني يجب
بعدوه في جملة صفاته الكمالية الثابتة له ازلا وانا لاعتقادنا ان لا قديم سوى
الله تعالى وان المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث ليس له كمالا ذاتيا بل
هو بمحض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها المعينة يجب عندنا ان
لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما يتعلق به فيكون الابداع ايضا من جملة
الحوادث والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع موجود في نفسه في الخارج والابداع
ليس بموجود في نفسه بل انما هو موجود بالارتباط غير متحقق الا في مرتبة وجود
متعلقه بدون تقدم فيستلزم تقدم احد المتضايفين على الاخر وانما يجوز
ان يتصف به ذاته تعالى مع انه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث اتفاقا باعتبار
ان الحوادث التي يجب تنزيه ذاته تعالى عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة
في نفسها فان الاتصاف بها بل بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه
تعالى عند اهل الحق واما الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى بها
سواء كانت قديمة كالعلم والقدرة وسائر صفات الذات او حادثة كالخلق و
التكوين وسائر صفات الافعال كما سيجيء توضيحه في المحل المناسب من هذا
الكتاب ان شاء الله تعالى **ولعل** فيما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد في
حديث طويل فيه ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع اهل الاديان واصحاب المقالات
وما اجاب به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق قال السائل الا تخبرني عن الابداع
خلق ام غير خلق قال الرضا ع بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار
خلقا لانه شيء محدث والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعالى وخلقه

هل يتوقف صدق الابداع
على سلب المادة مطلقا

من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود في الفقرتين الاشارة الى
ان الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال الفاعل بكماله ولو حملا
من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع من قولهم عليهم السلام في جواب سؤال
بعض الزنادقة هل خلق الشيء من شيء او من لا شيء باختيار شق ثالث هو لا من
شيء ليكون المراد بالشيء مادة سابقة لكان لبطلان الاختراع لا يتفرع عليه ما ثبت
من ان خلق السموات والارض من مادة الماء مثلا لا ينافي كونهما مبدعتين
مخترعتين الا ان تخصيص تلك المادة بالقديمة الغير المستندة الى فاعل اصلا
او بالمستندة الى فاعل اخر او ان يراد بالاشياء مجموع مخلوقاته او مباديها المستقلة
فرض خلقها من شيء كون الشيء غير مخلوق له فينافي الاختراع ثم يلزم في تصحيح الفقرة
الاخيرة ايضا ارتكاب امثال هذه التكلفات فظهر ان المقصود في هاتين الفقرتين
غير المقصود من امثال قول امير المؤمنين ع في خطبته المروية عنه في الكافي
كل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع فان المناسب ان
يحمل الشيء فيها على المادة مطلقا فيكون حاصل المعنى ان كل صانع غير الله تعالى
لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة فيحمل
كلا من المقصودين في هذه الخطبة ايضا من قوله ع لا من شيء كان ولا من
شيء خلق ما كان كما لا يخفى ولصاحب الكافي رحمه الله فيه كلام في شرح بعض
فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من الاشارات اللطيفة فقد استوفى
الاستاد دام ظله في شرحه حق المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ثم انه قد
ظهر لك مما ذكرنا وفصلنا ان الفلاسفة معنا في الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع
موضع وفاق بهوانه من الصفات المخصوصة له تعالى باعتبار ما يعتبر فيه اتفاقا

من الاستقلال

من الاستقلال المخصوص بشانه جل شانه وانما الخلاف في هذا المقام بيننا و
بينهم في امور اخر منها انهم لاعتقادهم انه لا يتعلق الا بالقديم الزماني يجب ان
يعدوه في جملة صفاته الكمالية الثابتة له ازلا وانا لاعتقادنا ان لا قديم سوى
الله تعالى وان المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث ليس له كمالا ذاتيا بل
هو محض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها المعينة يجب عندنا ان
لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما يتعلق به فيكون الابداع ايضا من جملة
الحوادث والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع موجود في نفسه في الخارج والابداع
ليس بموجود في نفسه بل انما هو موجود رابطي متحقق الا في مرتبة وجود
متعلقه بدون تقدم مستلزم لتقدم احد المتضايفين على الاخر وانما يجوز
ان يتصف به ذاته تعالى مع انه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث اتفاقا بناء على
ان الحوادث التي يجب تنزيه ذاته تعالى عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة
في نفسها فان الاتصاف بها بل بمطلق الصفات الموجودة كذلك لا يليق بجنابه
تعالى عند اهل الحق واما الموجودات الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى بها
سواء كانت قديمة كالعلم والقدرة وساير صفات الذات او حادثة كالخالق
والمكون وساير صفات الافعال كما سيجيء توضيحه في المحل المناسب من هذا
الكتاب انشاء الله تعالى ولعل فيما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد في
حديث طويل فيه ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع اهل الاديان واصحاب المقالات
وما اجاب به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق قال السائل الا تخبرني عن الابداع
خلق ام غير خلق قال الرضا ع بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار
خلقا لانه شيء محدث والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعالى وخلقه

لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فما خلق الله عز وجل لم يبعد ان يكون خلقه وقد
يكون الخالق ساكنا او متحركا ومختلفا او مؤتلفا او معلوما ومتشابها وكل ما وقع عليه
حد فهو خالق الله تعالى الحديث فعبر ثم بالخلق الساكن عما عبرنا عنه باصطلا
حنا بالموجود الرابطي ثم اشار عليه السلام بقوله لا يدرك بالسكون الى انه
باعتبار عدم وجوده في نفسه لا يمكن ان يدرك وان كان ما يتعلق به محسوسا
وبقوله وانما صار خلقا لانه شيء محدث الى انه لا يمكن نفي الوجود عنه راسا لا
شيء حادث في الخارج بعد ان لم يكن فله خروج عن كتم العدم ودخول في نحو من
انحاء الوجود وبقوله والله الذي احدثه الى آخره الى دفع توهم انه مع كونه موجودا
حادثا لا يجوز ان يستند اليه تعالى لانه ح يجب ان يتعلق به ابداع آخر وهكذا
الى غير النهاية واستناد كل من هذه السلسلة موقوف على استناد سابقه فلا يحصل
الا بعد تحقق الامور الغير المتناهية وهو محال وكذا الموقوف عليه فاثبت تمام
استناده اليه تعالى من جهة ان الحادث بتبعية حادث آخر في مرتبته من محدث
لا يستقيم ان يكون مستندا الى غيره ثم ابده ثانيا بنفي ثالث بينهما صالح لان يستند
اليه كما هو المفروض ثم اكده ثالثا بنفي ثالث صالح لذلك مطلقا بناء على ان الكلام
في مطلق الابداع ومن افراده الابداع الاول الذي لا يتصور تقدم شيء عليه
سوى الله تعالى فما من افراده ايضا كذلك لعدم الفرق اتفاقا ثم اوضحه رابعا
بدفع توهم بعيد هو ان يكون مستندا اليه ولا يكون مخلوقا له بالاشارة الى ان الا ستناد
وكل ما يعبر به عن هذا المعنى يرجع الى معنى الخالق فلا يمكن ان يكون خلقه فيه مفاوتا في
عن كونه مخلوقا له ثم احكمه خامسا بدفع شبهة لزوم المثل بالفرق بين حقايق الخلق
وتفاوت مراتبها في المقتضيات وعدم جواز قياس بعضها على بعض في جميع الحالات

ليسهل

ليسهل به التصديق بجواز ان يكون حكم الموجودات الرابطية مخالفا لحكم الموجودات
الحقيقية فلا يلزم من ثبوت ابداع لها ثبوته للرابطية ايضا كما اشتهر من ان الارادة
ليست لها ارادة اخرى فلا يلزم البتة ويمكن ان يحمل على الاشارة الى دفع مثل
هذا التسلسل باعتبار الفرق المذكور ما روى في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية واما القبلية التي تفهم من
هذا الحديث للمشية بالنسبة الى ما تتعلق به وصرح بها في مثل قولهم عليهم السلام
خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية مع ان الظاهر ان ثبوتها
في الحقيقة كما عرفت في الابداع انما هو في مرتبة وجود ما يتعلق به بلا تقدم
اصلا فيمكن حملها على نحو من التوسع فانها باعتبار قيامها بذات الفاعل و
عدم كونها موجودا خارجا مباينا له كما هو شان ما يتعلق به يتخيل لها شبه
تقدم ربما عليه يصلح لكونه علاقة مصححة لهذا الاطلاق على ان المشية والارادة
في امثال هذه الاحاديث محمولة على امر ابعد ما ستعدها في الفصل السابع لا تحتمل ذكره
على وجهه هذا المقام فاطلبه في مظانه ثم افاد سادسا ضابطة وعلامة لمعرفة خلقه
تعالى تتميما للمقصود وتاكيدا للصحة بان كل ما لوجوده حد لم يكن قبله موجودا
فلا بد له من ان يكون مخلوقا له تعالى لثبوت الامكان ولزوم الاحتياج فانظر الى هذا
العقد الوجيز من شريف الكلام على قائله شرايف الصلوة والسلام كيف اشتمل
على جميع ما يحتاج اليه في تحقيق المقام وتنقيح المرام مع ان ما يمكن ان يستفيد منه
فهمنا القاصر ليس الا كغرفة من البحر الزاخر **ومنها** ان الفلاسفة لما جوزوا
قدم ماهية نوعية او جنسية بتعاقب اشخاصها او انواعها الحادثة الى غير
النهاية يلزمهم تجويز تعلق الابداع المحقق على رأيهم بالقديم بهيئته بدون ان يتعلق

يتخصص منهما مع ان المهية المعراة عن التشخص لا يتصور لها الوجود فان تمسك بعضهم
للتخلص عن هذا الالزام بان يقول ان الابداع عندنا على ما صرح في تحديده ابن سينا
هو ما يكون بلا توسط شيء آخر وقولنا بالمهيات المحفوظة المذكورة انما هو في العناصر
وما اشبهها من الماديات المجعولة بتوسط غيرها فلا يلزمنا تعلق الابداع بها اجيب
بان هذا غير حاسم لان الكلام في الابداع من حيث هو مع قطع النظر عما يوجب
عندهم ان يتحقق ابداعه في الواقع بمجرد خصوصية كوحدته من جميع الجهات وايضا
لو ابدل لفظ الابداع بما يجوز عندكم تعلقه بتلك المهية كالخلق والجعل وما
اشبههما لسقط العذر فغاية ما يتصور في دفع الالزام ان يقولوا ان تلك المهية لا
يمكن ان تتعرى في زمان عن تشخص ما واستفاضتها الوجود من المبادي لا تختص
بوقت دون وقت بل استمرت دائما فكل من تلك الاشخاص المتعاقبة مستندة في
وقت حدوثه الى جاعله فيتعلق الجعل اولا وبالذات الى هذه الاشخاص الحادثة
ويتأتى قدم المهية من جهة تعاقبها وعدم انقطاعها الى غير النهاية فلا يلزم تعلقه
بالمهية المعراة في زمان اصلا فيرجع البحث معهم ح الى صحة هذا التصوير وعدمها
ولنتكلم فيه في محله انشاء الله تعالى **ومنها** انهم لنفيهم عنه تعالى العلم بالجزئيات
من حيث هي لا يتم لهم شرايط تحقق حقيقة الابداع منه تعالى من جهة امتناع
وجود الكلي الا في ضمن وجود جزئي حقيقي وامتناع ايجاد جزئي كذلك منه تعالى
بدون تمييز تام علمي يتيسر به رعاية للمصلحة ويحصل به رجحان ايجاده على سائر
امثاله من جزئيات الكلي المذكور ولا ينفع لهم هيهنا توجيههم انه تعالى يعلم كلا من
الاشخاص على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه وانكان بعنوان علمه بكلياته لان افادة
انطباق المعلوم على ما في الخارج على وجه الانحصار لا يكفي في تميزه عن سائر مشاركاته

بيان عدم انطباق حقيقة الابداع مع ما ذهب اليه الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئيات

الذهنية

الذهنية ايضا كما هو المعتبر في تصحيح اختياره على غيره من بين جميع مشاركاته مثلا اذا
علم ان المصلحة في ايجاد انسان فهيم فصيح سليم صحيح الى غير ذلك من المخصصات الكلية
لكان غاية ما لحاله ان لا يفوت عما اوجده شيء من تلك المعاني ولكن يجب ان يكون
فيه شيء آخر ايضا غير معلوم له البتة اذ لو انحصر فيما علمه لكان غير متجاوز عن حد
الكلية لضرورة ان انضمام الكليات بعضها الى بعض ولو فرضت غير متناهية لا
يفيد التعين الشخصي والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له فالمتشخص الموجود في
الخارج مع اشتماله على تلك المعاني لا بد له ان يشتمل على غيرها مما لا يعلم ايضا حتى
يصير جزئيا قابلا للوجود الخارجي فيلزمه ابداع امور مجهولة له ومعذلك ترجيح
تلك الامور ايضا على امور اخر مثلها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ومنها انهم لقولهم بايجاب المبدء تعالى شانه لا يتيسر لهم نسبة الابداع
ونظائره اليه تعالى حقيقة بل انما تتصحح لهم على نحو من التوسع فان الاسناد الى
الموجب يرجع عند التحقيق الى معنى اللزوم وعدم الانفكاك كالحرارة من النار و
الاضاءة من الشمس وكل ما يكون لازما للشيء غير منفك عنه اصلا على تقدير تسليم
جواز ان يكون الملزوم فاعلا له لا يتصف الملزوم برعاية حكمة ومصلحة في نسبته
اليه كما هو مفهوم حقيقة الابداع ونظائره **ومنها** انهم لاستنتاجهم من المقدمتين
المقررتين بينهم هما ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه وكل واحد كذلك لا يصدر
عنه الا الواحد انه تعالى لا يجوز ان يصدر عنه الا الواحد واشتهر اظهر في ذلك
الواحد امرا منحصرا في جوهر مجرد هو اكمل الممكنات واقرب الموجودات اليه تعالى
يلزمهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات من حد امكان تعلق الابداع بها او
يضيفوا جواز تكرر الابداع وتكثر المبدعات وان يخصصوا ابداعه تعالى بالمخلوق الاول

بيان عدم صحة حقيقة الابداع ولا يصح قولهم بالعقل الفعال

بيان عدم استناد فعل الفلاسفة الى الصانع تعالى وايجاده العقل الفعال

الذي سموها بالعقل الاول كما نفهم ايضا مما مر من اخذ ابن سينا قيد عدم الواسطة

في تحديد الابداع وشبيه مقالتهم هذه مقالة اليهود المحكية عنهم في قوله تعالى

يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فادفعوا انفسهم في تلك المهلكة

استظهارا بهذيانات مشهورة عنهم نذكر عمدتها المعول عليها المبذول في تصحيحها

جهد المتعصبين لهم فانها معركة غريبة ربما اعترت منها دهشة الناظرين وهي

كتبه ركيسهم الى بهمنيار لما طلب البرهان على هذا المطلوب بقوله لو كان الواحد

الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا

فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه فخر الرازي بان نقيض صدور ا هو لا

صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب ثم قال والعجب ممن افنى عمره في تعلم

الالة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء ما هو المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى

وقع في غلط يضحك منه الصبيان واجاب عنه الدواني بان صدور لا الف

ليس صدور ا فهو لا صدور ا و هو نقيض لصدور ا ثم قال وعند هذا يظهر

انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ورد هذا الجواب ملا ميرزاجان الشيرازي بان

نقيض صدور ا هو رفع صدور ا لا لا صدور ا مطلقا ولو كان كذلك لزم

كون جميع المفهومات المتغايرة متناقضة فيلزم كون السواد والحركة نقيضين

لان الحركة هي اللاسواد فيمتنع اتصاف الجسم بهما ثم قال و بما ذكرنا يظهر

انعكاس التشنيع **ثم** اراد بعض المتعصبين من المتأخرين بعد اللتيا

والتي تصحيح كلام الرئيس وتخليصه عن شوب تلك الشناعة فقال ان مراد

الشيخ ليس ما فهمه الامام ان صدور لا ا نقيض لصدور ا ليرد عليه ما اورد

بل مراده ما ذكره بعد تمهيد مقدمة بديهية هي ان مصدر الشيء من حيث انه

مصدر

تصحيح المتأخرين لبيان شبهة من الفلاسفة على قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد

مصدر له لا يمكن ان يكون مصدر الغيره فنقول الواحد الحقيقي لما لم يكن له

حيثيات متعددة فاذا صار مصدرا لا ا مثلا فهو من حيث انه مصدره

لا لا يمكن ان يكون مصدر لما ليس ا اعني ب فهذه كونه مصدر الا ا لو كان

مصدرا لب لكان غير مصدر لا ا لما مهدنا فيلزم اجتماع النقيضين والحاصل

ان اجتماع النقيضين الذي الزمه الشيخ ليس هو كون الواحد الحقيقي مصدرا لا و

مصدرا لما ليس ا بل هو الذي يلزم من كونه مصدرا لا ا ولما ليس ا اعني كونه مصدرا

لا ا وغير مصدر لا ا فان كونه مصدرا لما ليس ا في حكم كونه غير مصدر لا ا كما بينا

فان قلت المقدمة الممهدة عين المتنازع فيه لان حاصله ان مصدر الشيء لا

يكون مصدر الغيره قلت فرق بين قولنا مصدر الشيء ليس مصدر الغيره وبين

قولنا مصدر الشيء من حيث هو مصدر له ليس مصدر الغيره فان الثاني لاشتماله

على الحيثية لا مجال لتوقف العقل في الجزم فيه اصلا بخلاف الاول انتهى

ولا يخفى ان هذا التأويل مع اشتماله على تلك التكلفات من قبيل سد فرجة

بفتح ما هو اعظم منها فانه يتجه عليه ح ما لم يكن له سبيل اليه قبله كان يقال

لكم ان اردتم بالحيثية هنا امرا موجودا في الخارج فلم زعمتم ان لا موجود هنا

الا ذات الواحد المذكور فيرجع حاصل المقدمة التي ادعيتم بداهتها الى ان المصدر

للشيء بذاته لا يمكن ان يكون مصدر الغيره به وظاهر انه في مرتبة المدعى فكيف

يكون بديهيا وايضا يرجع الحكم بان الواحد الحقيقي لم يكن له حيثيات متعددة

الى ما لا طائل تحته كما لا يخفى وان اردتم بها ما يشمل الاعتباريات او ما يختص بها

فيرجع حاصل المقدمة الى ان الذات باعتبار واحد لا يمكن ان يكون مصدرا

لشيئين وهو وان لم يكن في مرتبة المدعى ولكن يمكن منعه بعد منع بداهته

ايضا والسند انه لا يجوز ان يكون هناك اعتبار خاص بنسبته الى معلول لانه على
السواء كالفياضية المطلقة والعلية المطلقة بالنسبة الى الممكنات ولو سلمنا
فلا نسلم الحكم بان الواحد الحقيقي ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور موجود
معرى عن كونه ممكنا عاما او خاصا وكونه موجودا وكونه مبدا لما يتوقف عليه
الى غير ذلك من الاعتبارات الايجابية والسلبية والاضافية وما يمكن ان يتوهم هنا
من عدم جواز مدخلية الاعدام في الوجود مدفوع بان المعلوم بالبديهة انما هو ان
الفاعل الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يفيده الوجود لا ان كل ما يتوقف
عليه وجود الشيء يجب ان يكون موجودا فان العقل لا يستبعد عن توقف
تاثير المؤثر على امر عدمي فتدبر **هذا** مع ان اصل دعويهم ثبوت هذه
النتيجة من هاتين المقدمتين وحكمهم باستظهارها بانحصار الصادر عنه تعالى
مطلقا او بلا واسطة في العقل الاول وانحصار المبدع فيه واخراجهم السموات و
الارض وما بينهما من عجائب المخلوقات وغرائب المحدثات من كونها مبدعة
له تعالى ومكابرتهم فيما تواتر عن اصحاب العصمة من الانبياء والائمة عليهم الصلوات
والتسليمات ومجاهرتهم في مخالفة ما تطابق عليه الامم من اهل الملل والديانات
ساقط باطل محض وساير عقايدهم السخيفة في صحف عظمائهم المشار اليهم بدون
احتياج الى اثبات شيء مما انكروه فانهم اثبتوا له تعالى صفات هي عين ذاته عندهم
بمعنى ان محض ذاته يترتب عليه ما يترتب على الذات والوصف في غيره فهو عالم
عندهم بالذات بمعنى انه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم
به بل المفهومات منكشفة له تعالى لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا
الحال في ساير صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها و

ثمرتها

وثمرتها تعليل ذلك بكون ذاته واحدا من جميع الوجوه حتى لا يمكن ان يصير منه
متعدد فضلا عن وجوب انضياف الصادر عنه اولا بالبساطة والتجرد وغيرهما
الموجبة لانحصاره فيما يسمونه بالعقل الاول ولا سيما على راي رئيسهم في الاشارات
في علمه تعالى بغير ذاته انه بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى وحصول ما لا يتناهى من
السلوب والاضافات اللاحقة بجنابه ايضا التي لا يقدرون على نفيها بل هي كما
مر في مبحث جواز صدور الكثرة عنه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فانقطع
اصلهم بعباراتهم وظهر قبحه بما بيناه وانه يحق الحق وسيجيء لاكثر هذه المباحث
توضيح وتنقيح لايق بمقامه ان شاء الله تعالى

الاجتهاد

هو عبارة في اصطلاح الاصوليين عن تحصيل الظن بالاحكام الشرعية بتتبع مظانها
وبعبارة اخرى بذل الجهد في تتبع مدارك الاحكام لتحصيل الظن بها وعرفه
العلامة في التهذيب موافقا لابن الحاجب في المختصر باستفراغ الفقيه الوسع
في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي النهاية باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من
الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير والاستاذ دام ظله
في حواشي العدة بتحصيل القوة على استنباط حكم انما الواقع من مظانه الظن
به ببذل وسعه لتحصيله والمراد من ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر في اصله
المتنازل منزلة فصله هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ ما
يجري مجراه من الاستنباط او الترجيح او نحوهما فمن ادعى من المتاخرين مائلا
الى حقيقة الاجتهاد عادا فانسد باب اتباع الظنون ان المجتهد لا يلزمه ان يتبع
الظن من حيث هو ظن بل من حيث موافقته لشيء من الادلة على الحكم كظاهر الكتاب
والاخبار السالمة عن المعارض مثلا فقد سمى غير الاجتهاد اجتهادا ولا مشاحة

اثبات الشيخ على اطلاقه ... صدور ما سوى العقل الاول عنه بلا واسطة ... بحقيقة صفاته

تحديد الاجتهاد وتعريفه ... انواع التعريف

ذكر ما يمكن ان يكون متمسكا لاهل الاجتهاد في طريقية العمل بالظن في نفس احكامه تعالى

قال السيد المرتضى ره في الذريعة وليس يمتنع ان يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق محمولا بالعرف على من عول بالظنون والامارات في اثبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم انتهى فالعمدة حينئذ تحقيق انه هل يجوز هذا التعويل ام لا فان اهل الاسلام افترقوا من قديم الايام الى فرقتين فرقة منهم جوزوه كانهم اعتقدوا ان لا مفر لهم في التعبد الا استعمال الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة ايقنوا بان التكليف انما وقع بتحصيل العلم للعمل والاجتناب عن اتباع الظن ومناسب ان يعبر عنهم باهل العلم ثم ان لكل من الفريقين اختلافات جزئية فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل هذا الظن او العلم فنبتدئ بتنقيح هذا النزاع اولا على سبيل الايجاز والاجمال الى ان ينجر الكلام الى بيان التفاصيل المناسبة للمقام فنقول **اما اهل الاجتهاد** فيتصور لهم متمسكات فان تمسكوا بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة متعذر بالوجدان ويجوز قيام الظن مقام العلم عند تعذره معلوم عقلا فجوابهم ان المتعذر انما هو تحصيل العلم ببعض الاحكام في الواقع واما تحصيل العلم بطريقة العمل سواء وافق الحكم الواقع ام لا فغير متعذر وهو المكلف به فلا يحتاج الى تحصيل الظن بالحكم الواقعي فان قالوا ان مخالفة الظن الحاصل بالحكم بعد التتبع وعدم حصول العلم مظنة للمؤاخذة الاخروية ودفع المفسدة المظنونة واجب عقلا فجوابهم انا اذا علمنا طريق العمل علما على طبقه يكون عدم المؤاخذة معلوما ولعل اتباع المظنون يكون سببا للمؤاخذة باعتبار عدم المبالاة مع قيام الحجة لظهور الدلائل المانعة من اتباع الظن فان اعتمدوا على الاجماع على جوازه او على رفع الاثم على المخطئ فيه فجوابهم انه محض دعوى فان استدلوا بكثرة اهل الاجتهاد او بما روي في ذلك من طريق العامة كقول

النبي

ذكر حجج النافين لجواز اتباع الظن في نفس الاحكام

النبي صلى الله عليه واله لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وانت حاضر فقال نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر واحد انتهى ومن طريق الخاصة كما ذكره محمد ابن ادريس في اخر ابواب السرائر من جملة ما اخذه من جامع البزنطي صاحب الرضا ع مرويا عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وعن الرضا ع قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فجوابهم انه لا عبرة بالكثرة والاخبار يمكن تاويلها بما ينفي دلالتها على الاجتهاد في محل الحكم فهو جائز كما ستعرف وعلى تفريع الجزئيات على القواعد الكلية الملقاة عنهم ع الينا مع انها معارضة باجماع الطائفة المحقة على خلافها كما يأتي وبالايات والاحاديث الناهية عن الاختلاف والتفرق المانعة من اتباع الظن على ان امثال هذه الدلائل في هذا المقام من قبيل المصادرات لان غاية ما يحصل منها ليست الا الظن بل من الساقطات اتفاقا منهم ايضا لان تجويزهم اتباع الظن انما هو فيما عدا هذا الاصل من سائر الاصول العقلية مطلقا عند محققيهم و **اما اهل العلم** فعمدتهم في طريقتهم ظواهر الكتاب مع خصوصه ومتواترة الاخبار والاثار الدالة على وجوب طلب العلم الناهية عن الاختلاف والتفرق في الدين الصريحة في مذمة اتباع الظن وفي انه لا يغني من الحق شيئا واجماع الطائفة المحقة الداخل فيهم ارباب العصمة من اهل البيت ع من زمان ظهورهم الى وقت حدوث هذا الرأي في جماعة من هذه الطائفة وثبوت منعهم عنه ومناظراتهم مع مخالفيهم في ذلك بالاثار المتواترة عنهم عليهم السلام الموجبة للقطع بان طريقتهم كانت نفي الاجتهاد كما نقطع بالاثار بان طريقة ابي حنيفة والشافعي الاجتهاد فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح المعتبر

في الاجتهاد ولاطلاق الظن على المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كاعتقاد المبتلا
وكذا العلم المامور بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم
ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك المعلومة الحجية وح يمكن ان يرجع الخلاف في هذا
المقام حقيقة الى ما اختلف فيه طوايف الخاصة مع العامة من اتباع الظنون
الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فيتحد مآل طريق اهل
الاجتهاد من الخاصة مع طريق امثالهم من اهل العلم قلنا هذا توجيه ظاهر الفساد فان
من تتبع الحقايق اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي علماء العربية والاصول و
تامل في وجوه المحاورة والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء
لا يمكن ان يتشاجروا من قديم الايام الى الان فيما كان نزاعهم فيه لفظيا لا طائل
تحته فان قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من ضروريات الدين
كما في جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين
نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص فيه اتفاقا وانما
الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس الاحكام و
اصل مسائلها وايضا حصول الظن في تلك المحال مناط لحصول العلم بجواز العمل
بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما توهم من نظير
ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد واشتهر ان ظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم
وبني عليه العلامة الحلي في التهذيب عد الفقه من العلوم مع كون مسائله ظنية
مبني على دعوى ان المظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال
الدلائل التي عرفت حالها مما مر **فان قلت** وكيف يتصور امكان حصول العلم
بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة

المعصوم

بيان امكان تحصيل العلم بالاحكام المتعلق بها

المعصوم والسماع منه وانحصار مدارك الاحكام في هذه الازمان في امور نعلم انها
لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع و
النظر والتامل تمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان من هذه
المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبني على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها
يجب فيما ليس من ضروريات الدين ولا حاجة بنا اليه الا ما لا قطع فيه بل المطلوب
تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان حكما في الواقع على خلافه
مثلا اذا فرض ان معصوما شافهنا بالامر بغسل الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية
او نحوها وعلمنا به لكنا عالمين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي
في تلك المسئلة المسح فاذا كان علمنا بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به و
يعبر عنه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بالحكم الواصلي على طبق العلم مع علمنا
بالحكم الواقعي ومخالفته له فعلمنا في صورة جهلنا بالواقعي مع احتمال مطابقة
الواصلي له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا فكلما تعارض
العلمان القطعيان كذلك يلزم ان يتعين العمل بالواصلي وهو مشكل يكاد يكون
تحكما بل يكون العكس ارجح للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العلم
بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات
لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر لنا الا بقول امناء الدين المعصومين
عن الخطاء والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم في حقنا على خلاف
ما نعرفه من الحكم الواقعي علمنا انه في حقنا تغير في ذلك الوقت فلا عبرة ح بعلمنا
انه كان في حقنا حكما في غير ذلك الوقت في الواقع فيتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا
الواصلي فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المسلم

للعلم بالحكم الواصلي ظاهر القرآن المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي مع ان ديدن الطائفة
ره صرّح في عدة الاصول بعدم صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلا عن تركه
به فمنقول وجوب العمل بظاهر القرآن مما كان من ضروريات الدين ولكنه لا
يستلزم العمل بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من نصه السالم عن احتمال الخلاف
المعلوم بقاء حكمه وعدم العلم بمنسوخيته كذلك في الاحكام يكون مختصا باهله دون
الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع لشرائط الشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه
ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يقال عدم العلم بهذا
المعارض هو عمدة الشروط بل يرجع كلها اليه عند التحقيق فاشتمل الفرد من على
خلافه فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي والحاصل الواصلي وقد كان
الكلام فيها اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي والواصلي وتبين ان
العلم المطلوب لاهله المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا
الواقع ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد النبي صلى الله عليه وآله مامورون
باتباع الكتاب واتباع عترته اهل البيت عليهم السلام لتواتر وصيته صلى الله عليه وآله بهما بعنوان انه
اخلفهما فيهم لئلا يضل من تمسك بهما لو اتى امعن باعتقاد انه لا نكير له من المخالفين
ايضا وان كان بين روايتهما اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فهذا يكون عمدة
ادلتهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى الى الاخبار المروية عن
اهل البيت عليهم السلام ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخباريون فاتفقوا على ان ظاهر
الكتاب المعلوم الظهور الغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض
تعين العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر هو الحكم
الواقعي او غيره واذا وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والاخبار المعمول

عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان من الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه
ولم يعرف التقدم والتاخر في النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر الاخبار
المأثورة المتداولة كما انه لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا واما ان كان من الاخبار
المذكورة فان كان خبرا غير قابل للتأويل معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر
ونحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص
او يؤول والوجه في الجمع ظاهر وان كان من احاد الاخبار وان كان جامعا لشرائط
وجوب العمل به لولا هذا الظاهر فلا يعتنى بها لمعارضته كما مر ولما ذكره المحقق الاسترابادي
من انه لا يجوز الاستنباط من ظواهر كتاب الله بدون سؤال اهل الذكر عن بقية ما
فانها وردت في الاكثر على وجه التقية بالنسبة الى اذهانهم وان بعض وجوب التمسك
بها في الحديث النبوي هو التمسك بكلامهما لا غير اذ لا تفسير لكتاب الله الا المسموع
منهم فان كان المراد انه لا يفهم منه الحكم الواقعي او انه يشكل في الاكثر معرفة ظهوره
في الواصلي فان ما يرى في بعض الايات ظاهرا ربما تغير بانضمام اخرى عنهما فيكون
الظاهر من الايتين غير الظاهر من كل منهما منفردة فمسلم وان كان المراد انه لا يجوز
الالتفات اليه اصلا فانه ساقط بالضرورة الدينية وبما تواتر عنهم عليهم السلام في وجوب
ترجيح الخبر بين المتعارضين من عرضهما على كتاب الله والاخذ بما وافقه والطرح لما
خالفه وبانه يستدل هو على مطالبه كثيرا بظواهر الايات مطلقا فكيف يجوز له
في مطالبه دون غيره واما ما ثبت من ان في القرآن ناسخا ومخصصا ومنسوخا وعاما
وخاصا الى غير ذلك من الدقائق الخارجة عن وسع الرعية الاحاطة بها فلا يعلم
منه سوى ان معلوم الظهور فيه قليل فيما ينتفع به الرعية من الاحكام الفرعية
المحتاج اليها للعمل بلا واسطة ولكن بحمد الله ما يدل من محكماته على الاصول المنقولة

تحرير محل النزاع بين معاصري الطائفة المحقة في العمل باخبار الاحاد

سيما الارشاد الى وجوب التمسك باذيال العالمين بجميعه الوسايط في العلم بجميع ما
يحتاج اليه مما فيه ملاخرة اذا عمل به اكثر من ان يحصى هذا هو خلاصة طريق اهل
العلم بالنسبة الى الكتاب واما بالنسبة له اثار اهل البيت المقرونين بالكتاب
في وصية النبي صلى الله عليه واله الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فحكمهم ح
بجملوا بمضمون ظاهر اخبار بسند اوله ثابت خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوط
في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول العلم
لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقرائن والامارات الى دلائل
حجيتهم الى اخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مهتدون بهذه الانوار و
يجوز لهم الاخذ بظواهرها بل متعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من
من الكتاب **فان قلت** هذا فيما تواتر منها مسلم واما في اخبار الاحاد
فكيف ولم يعتبرها الاجلاء من العلماء صرح رئيس الطائفة ره في مواضع كثيرة
من كتبه بانها لا توجب علما ولا عملا وانكار حصول العلم منها وعدم جواز العمل
بها مشهور من السيد الاجل المرتضى قدس سره حتى نقل عنه دعوى الاجماع
من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما قلت خبر الاحاد في عرفهم
على ما يفهم من تتبع كلامهم مستعمل في معان احدها مقابل الماخوذ من الثقة
المعمول به لكثير منهم ويقال لها الشاذ والنادر ايضا وثانيها مقابل الماخوذ من
الثقات المحفوظ في الاصول المعمول به لجميع خواص الطائفة فيشمل الاول مع
ما يقابله وثالثها مقابل المتواتر القطعي الصدور عن المعصوم فيشمل الاولين
مع ما يقابلهما فما لم يعتبره رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول
لا غير يظهر مما صرح في موضع من كتاب العدة بانه يجوز العمل بخبر الثقة في الرواية

وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وفي اخر بقوله قد دللنا على بطلان
العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته انتهى ومما ذكره
المحقق الحلي المعدود في جملة من وافقه في هذه المسئلة في المعتبر بقوله فما
قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ
يجب اطراحه انتهى وما انفرد السيد قدس سره عن غيره من المتقدمين بالاحتياط
عن العمل بعلى ما هو المشهور منه هو الثاني لا غير يظهر مما قاله في جواب المسائل التبانيات
المتعلقة باخبار الاحاد ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما
بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم المقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من
من طريق الاحاد انتهى ويؤيد المقامين ما ذكره العلامة الحلي في نهاية بحر العلوم بقوله
اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي و
غيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه انتهى واما خبر
الاحاد بالمعنى الثالث المقابل للمتواتر فلم يتحقق عن احد منهم على الاطلاق و
عدم تجويز العمل به راسا بمحض انه غير متواتر ولم يعتبره المتاخرون في اصول
الدين لانه من حيث انه غير مقطوع به ليس بحجة فيها ولعل السر فيما نقل عن المتقدمين
من الاخباريين من اعتباره فيها ايضا انه يمكن ان يكون مؤيدا للحجج العقلية
فتطمئن النفس به فيها او مرشدا غالبا لمن تامل فيه الى مقدمة من مبادي
حجة عقلية لا تتم بدونها كما يرى في كثير من الروايات عنهم ع في الاصول فهو وان
لم يكن بنفسه حجة ولكنه يهدي بمضمونه المتامل فيه الى المطلوب فظهر ان الاخبار

التي يستفاد منها علم العمل غير منحصر في التواتر اتفاقا وظاهرات الاخبار المحفوظة
في اصول القدماء ان اطلق عليها اخبار الاحاد فانما هو بالمعنى الثالث لا الاول الغير
المعتبر عند الاكثر بل ولا الثاني الغير المعتبر عند السيد قدس سره ايضا فان تتبع
سيرهم دال على شدة اهتمامهم في تخليص اصولهم عما لا يصح عندهم انتسابه الى
اهل العصمة بطرق معتمد عليها نعم لا يبعد فيمن تاخر عنهم ادخال بعض من غيرها
في الاصول المعتمدة في جملة مروياته اظهارا للتوسع ولهذا اعتنى جمع من مشايخنا
المتبصرين في الدين رضوان الله عليهم اجمعين في اواخر زمان الغيبة الصغرى و
اوائل الكبرى بتهذيبها وتنقيحها في مصنفاتهم المشهورة حفظا للشيعة من الحيرة
وتاييدا لهم في زمان الفترة فان قلت حاصل ما يستفاد من العبارات التي مر نقلها
عن القوم ان من جملة الاخبار الغير المتواترة خبرا معمولا به اتفاقا فلا ينحصر العمل
في المتواتر وان منها خبرا غير معمول به بينهم اصلا وهذا ايضا هو محل النزاع بين
هذين العددين في انه هل يجوز العمل به ام لا فحق تنقيح المقام يقتضي توضيح
هذه الاقسام بتحديدها باعتبار انفسها ايضا وتبيين سر هذا الخلاف وتحقيق
ما هو الحق منها **قلت** الخبر الغير المتواتر ينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما اعتمد
عليه خواص الطائفة بحيث لا يكون له منكر منهم اصلا وليس له معارض معمول به
وهو المعبر عنه بالمجمع عليه الموصوف بانه لا ريب فيه في بعض الروايات وهو الذي
عليه المعول في الفتاوى بينهم وهو الذي عليه استقر طريقة السيد قدس سره حقيقة
فيما يستدل كثيرا على صحة المسائل باجماع الطائفة اذ ليس لاجماعهم في غير المتواتر
منهم مستند سواه ولا ينافي ذلك دلالة الاجماع على صحته لا العكس لانه كثيرا ما يستدل
بالفرع لظهوره على وجود اصل مخفي له بدون العكس وبهذا ظهر ما استدل الى ان

السيد

السيد قدس سره بالاجماع لا بمثل هذا الخبر وان كان صحيحا ايضا عنده بدلالة الاجماع
لان حجية اجماعهم ثابتة بالبرهان عنده وحجية الخبر ثابتة بهذا الاجماع
فهذا الاجماع وان كان فرعا في الوجود لكنه اصل في الاستدلال الثاني ما لم يعتمد
عليه احد من الخواص بل معدود عندهم من النوادر والشواذ الثالث ما اعتمد
عليه جمع منهم واختاروا العمل به لكونه ماخوذا من الثقة مع ان له معارضا او
توقف فيه جمع اخر من دون رده وانكاره وان اختاروا العمل بما يعارضه
لمثل ذلك فاجتمع فيه وصفان عدم اتفاق الجميع في قبوله وعدم اتفاق الجميع في
رده وهذا المقام هو مطرح النظر بين فاختاره وكثير الطائفة نظرا منه الى
هذا الاتفاق واحتاط السيد قدس سره فيه من جهة عدم اتفاقهم على العمل
به فيعمل ح بعموم الكتاب المجمع عليها الموافقة لاحدهما فيقع العمل بواحد
منهما ايضا لكنه لا من حيث هو بل من حيث موافقته للكتاب الذي لا ريب فيه
ثم ان من المعلوم من طريقة السيد قدس سره على ما يدل عليه مقالاته
في رسائله انه لو لم يوجد لاحدهما خصوصية في كتاب الله موافق متوقف
فيه ان يتيسر كما هو الاصل في العمل والا يعمل بايهما شاء فلو يتيسر معه
رعاية اختيار ما لا يوافق العامة ايضا لكان احوط بلا شبهة فان الظاهر فيما
وقع موافقا لهم ومخالفا ايضا ان يكون الموافق صادرا عن تقية فيقتضي
اصل طريقته ان لا يترك هذا الاحتياط ايضا وان لم يجد في كلامه التعرض لذلك
ولعله لم ير اظهاره في تصانيفه مصلحة حفظا لنوع من المداراة معهم طالبا
لاقبالهم على الحق بنحو تاليف لقلوبهم كما هو شيمته في سلوكه معهم على ما يظهر
من تتبع تصانيفه فبالجملة يوافق تمام طريقة السيد قدس سره مقتضى الاخبار

المأثورة المشهورة من اهل بيت العصمة المذكورة في خطبة الكافي في الترجيح بين
الخبرين المتعارضين منها خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها
اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه ومنها دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم ومنها بايهما
اخذتم من باب التسليم وسعكم ويوافق ايضا ما روى عنهم عليهم السلام في هذا
الباب من التوقف والاحتياط كقوله لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك
فتسأله عنه وقولهم اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فظهر ان طريقته طريقة محكمة متقنة ولكنه اقايتا في هذا النوع من الاحتياط
في العمل لمن كان مثله او قريبا منه في التبحر والتتبع ولا تتيسر لاكثر المكلفين
فلا يعمهم التكليف بذلك على الظاهر لانتفاء الحرج في الدين اتفاقا ولذا قال
ثقة الاسلام نور الله مرقده في خطبة الكافي بعد ذكر الثلث الاول من
الروايات المذكورة المأثورة في طريق الترجيح عنهم عليهم السلام رعاية للتوسعة
المنظورة في الدين لعموم المكلفين بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن لا
نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك
كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب
التسليم وسعكم انتهى والظاهر ان بعض الطائفة اخذ طريقته منه فصارت
موجبة موافقة للتوسعة والاحتياط كليهما بقي ههنا دقيقة لطيفة هي انه
ضيق السيد قدس سره الامر على نفسه واوقعها في مشقة تتبع الظواهر و
الاجماعات والاختلافات ليقضي به حق الاحتياط الذي يفوت في تلك التوسعة
فكيف يستقيم نعتك قول ثقة الاسلام طاب ثراه في صورة التوسعة المذكورة
ولا نجد

ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع الى آخره اذ يدل على ان الاحوط ايضا في هذا
المقام هذا الاوسع الخ لا ما يقابله الذي اختاره السيد قدس سره فنقول
يحكم حق التامل في هذا المقام لثقة الاسلام وذلك لان الروايات في باب
الترجيح بين المتعارضين متعارضة ايضا كما ترى وفي اختيار رعاية تقديم و
تاخير لبعضها في العمل كما التزمه السيد مظنة اعتماد على الرأي والاستحسان
فالاحوط ان يختار المكلف ايما شاء منها ايضا على جهة التسليم وقبول امرهم حيث
انه امرهم به ومن ثم شيء احرز من قوة الفكر ودقة النظر ليخرج به عن حد التشبه
باهل الرأي ويدخل في الضعفاء المرحومين كما هو المروي عن ابي جعفر عليه السلام
رحم الله الضعفاء من شيعتنا انهم اهل تسليم فان اخذ منها ما يحوجه الى
مؤنة تلك التتبعات والانظار وقع ايضا فيما فر منه كما لا يخفى فلم يحصل له مع
ارتكابه هذا الضيق حق الاحتياط فصار الاحوط مطلقا بالاخرة قبول التوسعة
المذكورة اولا كما صرح به ثقة الاسلام عطر الله مضجعه فنذبر واحفظ فان
المقام من مزال الاقدام فلان العلامة رحمه الله صرح فيما مر من كلامه في النهاية بعدم
وقوع اصل النزاع بين السيد والرئيس قدس سرهما ولكنه لم يحرر محل النزاع بين
بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان لا نزاع بينهما اصلا بل صرح بان احدا من المتقدمين
على زمن العلامة لم يذهب الى حجية الخبر الواحد وغفل عن تصريح الرئيس في العدة
بحجيته واستدلاله عليها والمحقق الاسترابادي بعد تحقيق هذا المقام على ما زعمه
من انه لا يجوز العمل الا بالخبر المقطوع الوارد عن اصحاب العصمة عليهم السلام
ما نقل كلام الرئيس في اول الاستبصار قال اقول صريح كلام رئيس الطائفة قدس سره
انه لا يجوز العمل الا بخبر يوجب القطع بما هو حكم الله الواقعي او حكم ورد عنهم عليهم السلام

ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم عنهم عليهم السلام فان لم يوجب
القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به دليل الطايفه وهو المستفاد من
الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلام هو مراد علم الهدى عند
التحقيق فصارت المناقشة بين النحريرين الجليلين المقدسين قدس سرهما
لفظية لا معنوية كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى واورد عليه ان دعوى
صراحة كلامه فيما ذكره ممنوعة اذ ليس فيه ما يرشد اليها بل فيه ما يدل على
خلافها كما لا يخفى انتهى فظهر من مدارج ما ذكرنا طريقه خواص القدماء على التفصيل
مع ما اوجب زيادة بصيرة فيها من دقايق الجرح والتعديل فالتزمها وكن معها
فانها سقاء للغليل وشفاء للعليل فان قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخباريين
على طبق العلم لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه
الاحاد فيجوز ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب زمانهم من زمان
ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمنة
قلنا يحصل لنا بادنى تتبع علوم لا يبقى معها شك لنا في كيفية طريق العمل منها
العلم ببقاء التكاليف الشرعية الى يوم القيمة مع ان ما اعتبر فيها من الخصوصيات
التي لو انفردت منها لا نلتفت عن حقيقتها لم يكن ثبوته لنا الا من طريق الاحاد
فكيف لمن يكون فيما بعد نا من الازمنة مثلا انا باجمعنا وجد اننا وتاملنا في
الاحكام المتعلقة باجزاء صلوة الظهر مثلا وشرايطها وموانعها وما يتعلق
بها لم نجد شيئا منها حاصلا لنا من غير طريق الاحاد الا كونها اربع ركعات
في الحضر وكون اول وقتها الزوال واشتمالها على الاركان المشهورة في الجملة
وما شابه هذه من الضروريات الدينية وهذا هو حال جميع المكلفين من

الطايفة

بيان وجوه تحصيل العلم بالاحكام في زمان الغيبة

الطايفة جاهلا او عالما عاميا او غيره في هذه الازمان عند التتبع والانصاف
فهو امر عام البلوى لا مفر منه ومنها العلم بان المعاصرين لاهل العصمة عليهم السلام
حتى خواص اصحابهم ممن كان بعيدا عن حضرتهم مسافة يوم بل اقل كانوا لم يمكنهم
العمل في الاكثر الا بما وصل اليهم غيرهم ممن وثقوا به في الجملة من اخبارهم وآثارهم
لم ينقل عن احد منهم توقفه عند سماع شيء من الاحكام ممن روى عنهم حتى يسمع اليه
خبرا هو ومنها العلم بان مقصد ائمتنا عليهم السلام في تعليم خواص شيعتهم وحيا لاصحابها
هذه الاحكام ما ثبت عنهم من الاهتمام في تفهيمهم والامر بحفظها بالكتابة وبث تعليمهم
في اخوانهم وايراث كتبهم بنيهم وامثال ذلك ان يحفظوا الشيعتهم احكامهم الى اخر الزمان
بان اوصلها القديم الى الحديث وعلمها السابق المسبوق وهكذا ومنها العلم بان جميع
ثقات هذه الطايفة المحقة هذه الاخبار في اصولهم ودفاترهم انما هو لاجل انهم
المسترشدين بالاخذ بها والعمل عليها ولولا ان التمسك بها معلوم الجواز بينهم لرد
بعضهم على بعض وانكروا هذا الجمع والتصنيف منهم ونقل الينا هذا الرد والانكار
مع ان المنقول خلافه من انهم عرضوا بعض ذلك على الائمة عليهم السلام فلم ينكر
ذلك منهم بل استحسنوه واثنوا على مؤلفها ككتاب الحلبي المعروض على الصادق
وككتاب يونس والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ومنها العلم بانهم
ما اشترطوا على هولاء النقلة لهذه العلوم الى غيرهم في شيء من المراتب ان يذكروا
له جميع الوسايط الى المعصوم لينظر المتعلم اولا في تعديلهم وجرحهم بتتبع احوال كل
واحد منهم ثم يعمل بما ادى اليه نظره من القبول والرد بل ما اشترطوا عليهم ايضا ان
يذكروا له خصوص المعصوم الذي اخذ هذا العلم منه بل ولا ان يقيدوا رواياته
ماخوذ من المعصوم ايضا اعتمادا على دلالة شاهد الحال من اوضاعهم وطريقتهم

بيان جواز العمل بجميع روايات ... وكتب مشايخ الامامية رضى الله عنهم

الماخوذة من ائمتهم على انهم لا يفتنون فى مسئلة بقول مطلق الاعن علم منهم
دون الراى والمقاييس كيف ولو كانوا استرطوا عليهم شيئا من هذه الشروط
لنقل الينا عادة ولكان ينكر بعضهم على بعض رواية المراسيل والمقاطيع او المرفوعات
او المضمرات او الفتاوى المطابقة للمعلوم الا بنا على العلم فهذه العلوم الحاصلة
لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز رد قول مؤمن فى
خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه لتستلزم القطع الذى لا يمكن القدح فيه بالشبهات
بانه اذا وصل الينا من ثقة فى الدين محتاط عن القول بغير علم معدود من رواة
احاديثهم عليهم شئ من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند
بل وعن ذكر المعصوم ايضا خاصا او عاما فلو ذكر لنا بعض ذلك شيئا منها ايضا فهو
المفضل فكيف اذا وصل الينا هذه العلوم من المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء
المتتبعين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وورعهم ككتب المصنفين للاصول الاربعة
المشهورة وكالشيخ الاجل المفيد والسيد السند المرتضى علم الهدى والسيد رضى
الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم وشكر الله مساعيهم
فثبت بذلك معرفتنا بجواز العمل بما فى كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها
اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان مصنف الكتاب من مشاهير تلك المشايخ
واقدمهم زمانا وابصرهم واورعهم فى الدين وافقههم فى مراتب العرفان واليقين
باتفاق جميع الطايفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين
خواص الانام ابى جعفر محمد بن يعقوب الرازى الكلينى قدس الله روحه ونور
ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان
زيادة قبره فى باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين ايضا والاستمداد بتربته

والتضرع

بيان مرتبة كتاب الكافى على غيره

والتضرع عند شبكته والتعبير عنه بشيخ المشايخ مستمرة الى الان يكفى لنا
كتابه الكافى الذى نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف فى الاسلام كتاب
يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان من
ساير التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من ساير النجوم حتى انه مع
علو جلالة شانه عن ارتكاب اطراء ومبالغة خصوصا فيما يرجع الى نفسه
وصفه فى خطبته بانه كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلم
ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن
الصادقين ع والسنن القائمة التى عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز
جل وسنة نبيه ثم انه لا يخفى ان من تامل فى هذا الكلام وفى ساير فقرات
خطبته وانصف من نفسه ورفض ما لا يناسب لطالب الحق عن طبعه علم منه
بلا ريب وشك واختلاج ريب ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد والايجاد
المكلفين به فى زمن الغيبة الكبرى مع احتمال كونه ماموراً به من الناحية المقدسة
احتمالا قريبا جدا فانه من المعلوم المشهور انه كان سنفه ببغداد فى مدة عشرين
سنة فى زمان الغيبة الصغرى وعلم انقطاع السفراء فانه اعلى الله مقامه مات
فى سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابى الحسن على بن محمد
السمرى رحمه الله اخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء
من الصاحب عجل الله فرجه وخواص شيعته وهى سنة يقال لها عند
اهل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان فان فى
تلك السنة ارتحل ايضا على بن الحسين بن موسى القمى والد الصدوق وقدمهما
صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع ما دل عليه ايضا من

انقضاء الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام النجامين او المسطور من جملة
الملاحم الماثورة وبالجملة كان قدس سره في جميع مدة عمره معاصر السفراء رحمهم
الله واقعا في زمان الغيبة الصغرى ان لم يكن عمره زايدا على اربع وسبعين
والا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل ايام العسكريين
عليهم الصلوة والسلام ايضا فبعيد كل البعد ان لا يعاشر السفراء ولا يجالسهم
من هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل والورع والاهتمام في امور
الدين بل وان لا يعرض مستوسطهم حاله وشغله على الناحية المقدسة ولا
يحصل الاذن منها في هذا المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو من عمدة
اسباب نظام امر الشيعة في طريقتهم وازالة حيرتهم في فترتهم وتجديد لمهام
ما كان شايعا الا انه ليس من الاصول الا بعمائة المشهورة وغيرها من الكتب
المعول عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين في جامع الاصول في و صفه
قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلام في راس المائة الثالثة بعد
ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عليهما السلام هو المجدد لهذا المذهب في راس المائة
الثانية وذلك لما رووا عن النبي صلى الله عليه واله من ثبوت وجود مجدد للدين
في راس كل مائة فتدبر ولا تغفل وعلم ايضا مما صرح قدس سره في هذا الكلام من ان
كل ما ذكر في كتابه هذا هو من الاثار الصحيحة عن الصادقين ع التي بالعمل بها
يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه عدم الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش
عن احوال رجال سند كلها اسناده فانه فضل مذكور على سبيل التبرك بذكر
المشايخ اولدفع طعن المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل فانه غير
موقوف على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه قال صاحب الفوايد من الامور

المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث
المعتمد عليها كانت في زمان الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس
سره ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع منها في كتاب الف
في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة امارة فلذلك ظن الذين لا
يوثقون انتهى ويظهر من سياق كلامه ان اصالة الصحة غير مختصة ببعضها من
بعض بل عبارة عن معنى يوجد في جميعها فليس المراد بها المصطلح عليها في عرف المتاخرين
من المجتهدين الذين قسموا احاديث كتب اصحابنا تبعا لاصطلاح العامة الى الاقسام
الاربعة المشهورة باعتبار رجال سندها احدها الضعيف الغير المعتبر اصلا قال
الشيخ البهائي في اوائل كتاب مشرق الشمسين استقر اصطلاح المتاخرين من
علمائنا على تنويع الحديث المعتبر ولو في الجملة الى الانواع الثلاثة المشهورة
اعني الصحيح والحسن والموثق بانه ان كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين
بالتوثيق فصحيح او اماميين ممدوحين بلا توثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي
فحسن او كانوا كلا او بعضا غير اماميين مع توثيق الكل فموثق وهذا الاصطلاح
لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم
بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم
عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه انتهى وذهب صاحب الفوايد الى
ان معنى الصحيح عندهم ما علم علما قطعيا وروده عن المعصوم ولو كان من باب التقية
ولا يخفى ان معنى الذي الزم هذا المعنى في الصحيح امر اخر غير محتاج اليه بعد ثبوت العلم
بحوان التدين بتلك الاثار واستفادة الاحكام الواقعية منها فكذا اما الذي من
انه لا يجوز العمل منها بغير قطع الدلالة على المراد بنفسها او بالقرائن بناء على الاصل

لو بنى على غير ذلك لكان مبنيا على غير علم فيكون سنة اهل الظن المنهي عن اتباعه
قال الاستاد دام ظله في حواشي العدة ان مناط حقيته على توهم انه فرق في مسئله
بين العمل والحكم لاجل الظن بحكم الله تعالى الواقعي وبين العمل والحكم لاجل العلم
بصدور الرواية عن المعصوم مع العلم بالمراد بها وهذا باطل لجواز العمل والحكم بظواهر
القران او ظواهر الروايات الجامعة للشروط لاهل العلم بان الحكم مدلول ظاهرهما
سواء كان الحكم مظنونا ام لا وسواء كانت الروايات معلومة الصدور عن المعصوم
ام لا انتهى فان قلت على ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب من الروايات
عنهم عليهم السلام بعد فهم ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه او
نحوهما من انحاء التحمل كالاجازة والمناولة كما اشتهر وهذا خلاف ما ذكره السيد
المرتضى قدس سره في بعض اجوبته عما سئل عنه من انه هل يجوز لعالم او متمكن من
العلم او عامي الرجوع في تعرف احكام ما يجب العمل به من التكليف الشرعي الى كتاب
مصنف كالرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية كالكافي للكليني او
كتاب اصل ككتاب الحلبي ام لا يجوز فقال في الجواب انه لا يجوز لعالم او عامي الرجوع
في حكم من احكام الشرعية الى كتاب مصنف لان العمل لا بد ان يكون تابعا للعلم
على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما انتهى قلنا من المعلومات التي لا شك
فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة النسبة الى مؤلفه اذا احتاج الذكي بصحته من
وجوهها انما هي بمنزلة سماع منطق مؤلفه بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره
ولا الاجازة او المناولة وما اشبههما مما اعتبروا زيادة فائدة فضلا عن ان يكون
من شروط جواز الاخذ به كما نبه قال صاحب المعالم فاعلم ان امر الاجازة بالنسبة
الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا

ذكر ما تنوع من كلام السيد [illegible] من معاني العمل بما في كتب الرواية

الاربعة

الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن
الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها تمام بقاء سلسلة الاسناد
بالنبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب للتيمن كما
لا يخفى انتهى فيمكن ان يحمل كلام السيد على صورة ان لا يكون للناظر فيه علم بنسبته
الى مصنفه او على اختصاص عدم الجواز بالكتاب المصنف المذكور فيه الفتاوى
المطلقة المجردة عن الرواية لاختصاص رفع الجواب عليه فلا يشمل ما عطف عليه
السائل من كتاب الرواية وكتاب الاصل فيكون مضايقته في العمل بالفتوى المطلقة
باعتبار انه كان ابتناؤها على اخبار الاحاد بالمعنى الذي لم يجوز العمل به كما مر لا في العمل
بالرواية المشتمل عليها مثل الكافي واصول الحلبي **فان قلت** فكيف الحال في صورة
تعارض الروايات قلنا قد مر الاشارة الى ان طريق الترجيح ايضا بينها في هذه
الصورة مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى خارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به
المتعلم من خطبة الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها
من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان وميل النفس والهوى
ولا من باب كون الاخذ باحدهما اسهل وامثال ذلك فان قلت هذا كله
انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة منها فكيف
حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا نعلم ان كل عامي وصل اليه وجوب طلب العلم
في مسائله المحتاج اليها وكل من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه هذا
انما هو ما يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم
فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع ونعلم له
ايضا انه لا يحصل معرفة العالم من غيره وكذا الموثوق به عن غيره الا بنحو

بيان طريقة العلاج عند تعارض الروايات

كيفية وصول العامي الى الاحكام

من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى العالم في تعلّم مسئلة
يعلم انّه يلزم عليه الاخذ به فيترتب [illegible] على العلم ايضا واما سبيل العالم
بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو ما علمه من الاخبار والآثار فيلقي اليه الرواية
بلفظها او بنظام معناها بعنوان الاخبار والاعلام دون الافتاء والالزام لئلا ينجر
الى الافتاء والقضاء المعلوم له انهما لا يجوز ان العالم بالاحكام الواقعية اذا
عرفت ما ذكرنا بتفاصيله تبيّن لك ان اهل العلم لا يقولون في غير الضروريات
الدينية وما يجري مجراها على غير الكتاب والاخبار المروية عن اهل البيت عليهم
السلم المشتملة على السنن النبوية ويجتنبون اتباع الآراء والظنون في استنباط
المعاني منها بل يعتبرون الظاهر ولا يتجاوزون عنه فما لم يوجد بعد التتبع
في ظاهر شيء منها الحكم عندهم كحكم ما لم يبلغ فيه خطاب اما الاباحة سمعا
على ما صرح به الصدوق ره في الاعتقادات او التخيير بين اقوال الطائفة المحقة
فيه لو كانت والا التوقف بحكم العقل كما مال اليه السيد المرتضى قدس سره واما
اهل الاجتهاد المتبعون لظنونهم في نفس الاحكام مع اختلاف آرائهم وتفرق
اهوائهم كما ستطلع عليه اتفقوا على انقسام الرعية الى مجتهد ومقلد فيوجبون
على المجتهدين تحصيل الظن بالاحكام الواقعية وعلى المقلدين الاخذ بمقتضى ظنونهم
واتفقوا ايضا على ان ظن المجتهد بحكم موجب لعلمه بجواز العمل به والافتاء المطلق
وعمدة متمسكهم في ذلك الاجماع الذي يدعونه حتى ان صاحب
المعالم ره من الخاصة صرح به بقوله ان التعويل في الاعتماد على ظن المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به انتهى واتفقوا
ايضا على وجوب الاجتهاد على الكفاية واتفقوا ايضا على عدم انحصار المدرك

الحكم

تفصيل اعتقاد الاخباريين والمجتهدين في امور متعلقة بالاجتهاد

الحكم الشرعي في العلم المقطوع به في الكتاب والسنة وعلى انحصار مداركه منهما في غير
المعلومات المراد من النصوص السالمة من الكتاب وفي مثله من المقطوعات الصدور
من السنة وكذا في غيرهما كغير المعلومات الوقوع من معلومات الحجية من الاجماع بناء
على عدم دخول القطعيات من الاحكام في المسائل الاجتهادية فلان المجتهد من حيث
هو مجتهد غير قاطع بشيء وبعبارة اخرى صحة اطلاق العالم على المجتهد باعتبار
معلوماته لا باعتبار مظنوناته وبالعكس فكل عالم من حيث هو غير المجتهد كما ان
وكل مجتهد كذلك غير عالم فافهم واتفقوا ايضا على جواز مخالفة مجتهد لمجتهد
اخر في الحكم ثم انهم اختلفوا هل كل من المجتهدين المختلفين مصيب ام لا فمنهم
من زعم كالحسن وابي هاشم وابي حنيفة ان ليس لله تعالى حكم معين في مسئلة
يجري فيها الاجتهاد من غير المعلومات قطعا كالضروريات الدينية بل انه فوضه
الى آراء المجتهدين وظنونهم فما ادى نظر المجتهد اليه فهو حكم الله الواقعي في حقه وحق
مقلديه ويقال لهم المصوبة ومنهم من ذهب كجميع الخاصة والاصم وبشر المريسي
من العامة الى ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا يعلمه العالمون ولكن من
لم يعلمه واجتهد فيه فقد يتفق له الاصابة وقد لا يتفق ويقال لهم المخطئة
دليل الخاصة على بطلان هذا التصويب ظاهر فان من ضروريات مذهبهم ان
لله تعالى حكما معينا في كل حادثة الى يوم القيمة وان علم الجميع عند الائمة الطاهرين
العارفين بكتاب الله المحيط بها بظواهره وبواطنه واما العامة المنكرين للنص
فاستدلوا على بطلانه بان تصويب كل مجتهد فيما اجتهد مستلزم المحال وبيانه
انا لو فرضنا زوجا مجتهدا شافعيا وزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت باين
ثم قال راجعتك والرجل يعتقد الحل والمرأة تعتقد الحرمة فيلزم من تصويب المذهبين

ابطال مذهب اهل التصويب من طريقي الخاصة والعامة

حلهما وحرمتهما وايضا لو فرضنا ان ينكح مجتهد امراة بغير ولي لانه يرى صحته و
ينكح مجتهد اخر تلك المراة باذن وليها وهو يرى بطلان الاول فيلزم من تصويب
المذهبين حلها لهما واجاب العضد في شرح مختصر الاصول عن هذا الدليل اولا
بالنقض بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزمه اتباع ظنه ثم قال والجواب
الحق هو الحل وهو ان يرجع الى الحاكم يحكم بينهما فيتبعان حكمه ولا يخفى ما فيه اما
اولا فلان النقض غير وارد فانه لا يلزم من لزوم اتباع الظن اتفاقا مفسدة
اجتماع الحل والحرمة او حل زوجة لزوجين في الواقع على كل من المذهبين
فخلط بين ما جعل المستدل مفسدة وبين غيره واما ثانيا فلان الحل غير حاسم
للنزاع لجواز فرض اختلاف الحكام ايضا في ذلك فيفتي كل من القاضيين من
يوافقه الا ان يفرض قطعه بنوع من الجبر واستيلاء بعض الحكام على بعض ولا
لاصل المفسدة وهو لزوم المحال في الواقع لما عرفت من انه لازم على فرض
التصويب البتة فتدبر ثم انهم اختلفوا ايضا في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي
يتمكن من استنباط كل مسئلة شرعية فرعية نظرية فرد الآمدي من الشافعية
وصدر الشريعة من الحنفية انكراه ثم على تقدير تحققه اختلفوا في امكان حصول
العلم به من نفسه فضلا عن حصول العلم به لعين بعينه من غيره ثم على تقدير وقوع
الجميع اختلفوا في جواز اعتماد المتجزي على ظنه فيما اجتهد فيه فذهب بعضهم
الى وجوب اخذه على المجتهد المطلق كسائر المقلدين ثم على تقدير جواز اعتماد
المذكور اختلفوا في جواز اخذ مقلد من هذا المتجزي مع تحقق المطلق واختلفوا
ايضا في تحقق المجتهد المطلق فمنهم من قال بجواز خلوه في بعض الازمنة فيفوض
مجتهد المذهب وهو المقتدي لامام من الائمة مقامه فلا يعتبر فيه الشروط المعتبرة
في المطلق

في المطلق ويكفيه معرفة قواعد امامه فاذا سئل من حادثة لم يعرف لامامه
فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها على اصوله ومنهم من يرى انه لا يتادى
فرض الكفاية بالمجتهد المقتدي وقيل يتادى به فرض الكفاية في الفتوى
وان لم يتادى به فرض الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى
ويظهر من كلام بعض علماء العامة ان منهم من ذهب الى انه انعقد اجماع من في
المتاخرين على انه لا يجوز العمل الا باجتهاد اربعة من مجتهديهم الى يوم القيمة
فلو قلد احد في هذا الزمان وبعده مجتهدا خامسا من مجتهديهم المتقدمين او
او اجتهد اجتهادا جديدا كان من اهل البدعة والضلالة نعم يجوز الاجتهاد في
مذهب احد الاربعة كما في تلميذي ابي حنيفة فانهما اجتهدا في مذهبه واستخرجا
فتاوى بناء على اصوله وليس لاحد من هذه الطوائف المتخالفة دليل قطعي
على صحة مذهبه وليس ايضا لهم على ما اتفقوا عليه مما خالفوا به اهل العلم دليل
كذلك بل وليس ايضا على ما ادعوه في جميع تلك المراتب ما افادظنا قويا على
التحقيق فيرجع في الحقيقة كل ما احتجوا فيه لاثبات مطالبهم الى الاجتهاد في اجتهاد
نظيره نوع على غيره منه ما يرى في تعويلهم في مسئلة التجزي وهو الذي هب المحققون
المتصور بين اكثر المتاخرين سيما اعلام مجتهدي الامامية رحمهم الله على
رواية ابي خديجة وامثالها وعلى هذا لا يخفى انه يمكن ان يوجه به ما اشتهر
عن رفقائه منهم ان فرض صحة التجزي يستلزم الدور فلا يكون نوعا باطلا
كما افاده الشيخ البهائي نور الله مرقده في الزبدة ببيانه ان يقال من لوازم صحة
الاجتهاد مطلقا ان يكون ظن المجتهد موجبا للعلم بجواز العمل بمظنونه ولما
دلائل صحة التجزي في الظنيات عندهم سوى العدم تحقق الاجماع القطعي الذي في

بيان لزوم الدور على فرض صحة التجزي على تقدير تعميم الاجتهاد

يدعونه في المطلق وعليه اعتقادهم كما مرّ في المتجزّي اتفاقا فيلزم ان لا يعلم المتجزّي
انّ ظنونه موجبة للعلم المذكور ما لم يعلم ان ظنّه في صحّة التجزّي وحجّيته بلا اجتهاد
المطلق موجب للعلم بجواز العمل بمقتضاه وبالعكس وبعبارة اخرى حصول علم
المتجزّي بانّ ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بانّ ظنّه في مسئلة
التجزّي متبع وبالعكس فيلزم الدور لزوما واضحا ولا يخفى ايضا ان ما اعتمد عليه
بعض الفضلا في اثباته من انّ المتجزّي اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد
ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلّة غيرها لا مدخل له فيها
يمكن دفعه بانّ مساواته للمجتهد المطلق فيها انّما تنفع اذا كانت حجّية اجتهاد المجتهد
المطلق منوطة بالاطلاع المذكور ولم يعتبر فيه شئ آخر وهو باطل عند القائلين
به ايضا اذ مرجعه على ما ادّعوه من اجماع الامّة عليه وصرّح محققوهم بانّه ليس
عليه دليل قطعي غيره ومعلوم عدم تحقّق الاجماع المذكور في المتجزّي فتأمّل ثمّ
اعلم انّ فتح اصل الباب الاجتهاد باتفاق الاذكياء من اهل السنّة انما وقع
من جانب لشواصب الذين كانوا اذ لم يرضوا بما امر الله تعالى به ونصّ نبيّه صلى الله عليه وسلم عليه من
الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام والتمسّك بذيلهم واستعلام الاحكام منهم مع علمهم بعلمهم
بجميعها احبا للرياسة وطمعا في الزخارف فالسلف منهم كيفهم كانوا يبنون
عليه بعض افعالهم واحكامهم وفتاويهم في الحوادث والوقائع التي تمسّ الحاجة
اليها ويشتبه الحق فيها عليهم بدون التجاوز عن هذا القدر الى النظر فيما لا احتياج
لهم اليه بمحض احتمال الوقوع بعادتهم غالبا فيما يرفع اليهم ان يحكموا فيه بشئ
يظنون انه الحكم الواقعي وربما كانوا يرجعون عنه بتنبيه امير المؤمنين عليه السلام
على خطائهم كرجوع عمر عن رجم الزانية الحاملة الى ام مريم وهكذا في كثير كما هو المشهور بين

المجهور

المجهور او تنبيه غيره ممن كانوا بعيد ونه من اهل العلم كابن عباس وابن مسعود
ومن شابههما من الصحابة وممن لا يعدّ ونه منه ايضا احيانا اذا فطن فيه
بحجّة بيّنة يفطنون بها على خطائهم كرجوع عمر عن النهي عن الغلوّ في الصداق
بتنبيه امرأة اياه على اية القنطار وكرجوعه عن حكمه في الفريضة المشتركة
قال صاحب القاموس المشركة كمعظمة ويقال المشتركة زوج وام واخوان لام واخوان
لاب وام حكم فيها عمر فجعل الثلث للاخوين لام ولم يجعل للاخوين لاب ولام
شيئا فقالوا له يا امير المؤمنين هب ان ابانا كان حمارا فاشركنا بقرابة
منا فاشركه بينهم فسمّيت مشركة ومشتركة وحمارية انتهى وقد لا يرجعون ويصرّون
على خطائهم لما يميل اليه طبعهم من المساهلة في الامور الدينية هذا حالهم في
المشتبهات عليهم وقد اشار امير المؤمنين عليه السلام اليه في خطبة مذكورة
في نهج البلاغة بقوله م فيا عجبا ومالي لا اعجب من خطا هذه الفرق على اختلاف
حججها في دينها لا يقتصون اثر نبيّ ولا يقتدون بعمل وصيّ ولا يؤمنون بغيب
ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف
فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم
في المبهمات على آرائهم كان كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى
وثيقات واسباب محكمات الخطبة واما ما رتكبوه من الخلاف الصريح للكتاب و
السنّة لمصالح انفسهم كمنع عمر عن امضاء ما امر به في احتضاره لان يكتب
شيئا لن يضلوا بعده وعن متابعة امير المؤمنين بعده صلى الله عليه وسلم وعن تصرّف فاطمة
في فدك بعد ما رضي به ابو بكر وكتب لها كتابا ومثالها او لمصالح اخر كمنعه عن
المتعتين متعة النساء ومتعة الحج وقوله حيّ على خير العمل في الاذان بقوله ثلث

ذكر سبب حال ترك الاجتهاد وطريق تنقيد

بيان ان ليس اتباع المجتهدين لسبب من الاجتهاد

كن في عهد رسول الله صلعم وانا احرمهن واعاقب عليهن فلم يكن من اجتهاد بل
من عناد وافساد في الدين عند الجمهور انهم فيما كانوا عنه ظانين لمطابقتها الحكم
الواقعي لله تعالى بل عالمين بخلافه فكيف يكون اجتهادا فعد قوم منهم امثال
ذلك اجتهادا مقابلا لاجتهاد النبي صلى الله عليه وآله في خلافه وعده ايضا
من جملة المجتهدين في الاحكام وتخيير خطاه كالشارح الجديد للتجريد ومن وافقه
تعصب ركيك هذا اخر ما نبت هذه الافعال والاحكام منهم سببا عظيما ومستندا
قويا للاجتهادات من تبعهم بعدهم ولذا استحسن الواهمون في حسن الاجتهاد
منهم ما وقع من عمر في احتضار النبي صلعم نقل ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري
في باب مرض النبي صلى الله عليه وآله عند ذكر حديث منع عمر النبي صلعم عن قوله
ائتوني اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا عن النووي انه قال اتفق العلماء
على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة فقهه ودقيق نظره لانه خشي ان يكتب
امورا ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة واراد ان لا ينسد
باب الاجتهاد على العلماء انتهى هذا حال السلف واما الخلف منهم كابي حنيفة و
امثاله فانهم كانوا يتوغلون في الاجتهاد بالنظر في جزئيات مسائل تمام ابواب فروع
الفقه واستخراج المسائل الغريبة واحكام الصور النادرة اظهارا للتبحر في تلك
الجهالات وحبا لعد القوم اياهم من ارباب الرأي واصحاب المقالات روى الشيخ
ابو عمرو محمد بن عبد العزيز الكشي ره باسناده عن حريز قال دخلت على ابي حنيفة
وعنده كتب كادت تحول فيما بيننا وبينه فقال لي هذه الكتب كلها في الطلاق
قال قلت قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة
فقال لي وانت لا تعلم شيئا الا برواية قلت اجل قال لي ما تقول في مكاتب كانت

مكاتبة

مكاتبته الف درهم فادى تسعمائة وتسعة وتسعين درهما ثم احدث يعني الزنا
فكيف تحده فقلت عندي بعينها حديث حدثني محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
ان عليا عليه السلام كان يضرب بالسوط بثلثه وبنصفه وببعضه وبقدر اداه
فقال لي ما لي لا اسئلك عن مسئلة لا يكون فيها شيء فما تقول في جمل اخرج من البحر
فقلت ان شاء فليكن بقرة ان كانت عليه فلوس اكلناه والا فلا انتهى وهكذا
اخذ الناس بعدهم شوقا الى توسيع ابواب الاجتهاد فاشتغلوا بتدوين اصول
الفقه وذكر مظان الاجتهاد وكيفية تحصيل الظن منها فصار المعتبر عندهم من
اصول الامارات التي بها يستدلون على العمل في الاحكام وعليها يعتمدون
ويعبرون عنها بالادلة الشرعية ومداركها منحصر في خمسة وان تشعب بعضها
او تفرع عليه غيرها الاول والثاني الكتاب والسنة النبوية المعروفة بينهم
على تفصيل وشروط يفهم من مصنفاتهم وقد يلحقون بها عمل الصحابة والتابعين
على عمل غيرهم ايضا ممن اعتمد واعتدوا به احيانا والثالث الاجماع المعتبر
على رايهم المفيد للقطع عندهم وهو العمدة بينهم حتى فرعوا عليه العمل باصل
الاجتهاد كما مر والعمل بظاهر الكتاب والسنة ايضا قال العضدي في شرح المختصر
في ابطال الاقيسة لا يقال بظاهر القرآن على حجية الاجماع بقوله لان التمسك بالظاهر
انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدليل الدال على المنع عن اتباع الظن فيكون
اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا واعترض عليه الاستاذ
في حواشي العضدية بان جواز التمسك بان جواز التمسك بظاهر القرآن في مسائل
الاصول والفروع ثابت بضرورة من الدين او باجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع
وان لم يعلم حجية كل اجماع انتهى فان قلت كيف يعد الاجماع مع افادته القطع من

مطلق الاجتهاد قلنا قد مر في ذيل ما اشرنا اليه من تعيين المدارك من الكتاب
والسنة ان دخوله في مدارك الاحكام الاجتهادية باعتبار افراده المظنونة او
المعلومة الحجية كالمنقول بخبر الواحد منه عند الغزالي وبعض الحنفية او ما يجري
مجراها الرابع القياس الذي هو اول من دان به من الناس كما هو المشهور ابو حنيفة
عمل به في زمن الصادقين عليهما السلام ولم ينتبه لبطلانه بما وصل اليه منهم عليهم السلام
في ذلك كما يدل عليه الاخبار والآثار وهو عبارة عن مساواة فرع لاصل في علة
حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع الجامع فله اركان اربعة وكذا اقسام مفصلة
بينهم وشروطها يعملون بها مطلقا ويأولون ما يدل على سقوطه من ظواهر الكتاب
الناهية عن اقتفاء غير المعلوم المانعة من اتباع الظن ولا يلتفتون الى انكار كثير
من الصحابة كابن عباس وشيعتهم له كما هو المشهور ولا الى اجماع الائمة
الطاهرة على بطلانه ولا الى ظهور كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها
مع التخالف وانما العمدة في مستنده بينهم بعض ما يرونه ظاهرا فيه من الكتاب
والسنة الخامس دليل العقل كالاستصحاب والبراءة الاصلية والاستحسان
والمصالح المرسلة ونحوها ففي هذا الخامس يندرج امور كثيرة ستقف على حقيقة
بعضها ان شاء الله عن قريب هذا هو حكاية اصول العامة **واما الخاصة** من مجتهدي
علماء الشيعة الامامية رضوان الله عليهم فان وافقهم الاكثر في الاكثر من تلك
الاصول بحسب الظاهر ولكن بالتزام ضروريات مذهبهم فيها ومراعاة امرا تلقوه
من ائمتهم عليهم السلام فيها صارت ممتازة عن اصولهم امتيازا كادت تنقلب حقيقة
اخرى وصار الكتاب برجوعهم الى التفسيرات المأخوذة عن المعصومين عليهم السلام والتأويلات
المأثورة عن العلماء الراسخين كتابا بحاله غير كتابهم وصارت السنة باعتبار

بيان طريقة المجتهدين من الامامية رضوان الله عليهم في الاجتهاد

عن احوالها

عن احوالها وعدم اعتمادهم على رجالها وسؤالهم اهل الذكر عن مشكلاتها و
اخذهم عنهم معاني معضلاتها ومتشابهاتها سنة مستمرة مفيدة خلاف سنتهم ثم
اضافوا ايضا الى مختارها من الآثار والاخبار المحفوظة لهم من اهل البيت المترجمين
لصاحب الشريعة الموافقين له في السنة والطريقة اضعاف اضعافها فقلما
يقع واقعة لا يسهل استنباط حكمها من جزئياتها وكلياتها وشذ ما يحدث حادثة
لا يتيسر استخراج الخلاص منها عن اصولها وفروعها قال الشيخ البهائي ره في رسالته
الموسومة بالوجيزة في الدراية وما تضمنته كتب الخاصة رضوان الله عليهم من
الاحاديث المروية عنهم تزيد على ما في الصحاح الست بكثير كما يظهر لمن تتبع
احاديث الفريقين وقد روى راو واحد وهو ابان بن تغلب عن امام واحد
اعني الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ثلثين الف حديث كما ذكره
علماء الرجال انتهى هذا ولكن اسوتهم في تقسيم الاحاديث الى الاقسام المشهورة
بينهم مخالفة القدماء لهم وهو ايضا في الحقيقة اتباع التحكم في الاسم لا السمي
كما لا يخفى وعذرهم في ذلك على ما ذكره صاحب كتاب المنتقى ان القدماء كانوا
يستغنون عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه
على ضعف فلما اندرست تلك الآثار اضطر المتأخرون الى تمييز الخالي من الريب
وتعيين البعيد عن الشك ثم قال ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة
الا من السيد جمال الدين بن طاوس واذا اطلقت الصحة في كلام من تقدم فمرادهم
منها الثبوت او الصدق انتهى وقال الشيخ البهائي ره في مشرق الشمسين بعد ذكر
ما يقرب من ذلك في عذرهم عن اتباع هذا الاصطلاح ثم انهم اعلى الله مقامهم كانوا
يسلكون طريقة القدماء في بعض الاحيان فيصفون مراسيل المشاهير كابن ابي عمير و

صفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من انهم لا يرسلون الا عن عدل ثقة بل يضعفون بعض الاحاديث التي في سندها من يعتقدون انه فطحي او ناووسي بالصحة نظرا الى اندراجهم فيمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم وعلى هذا جرى العلامة في المختلف حيث قال في مسئلة ظهر من امام الجماعة ان حديث عبد الله بن بكير صحيح وفي الخلاصة حيث قال ان طريق الصدوق الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه ابان بن عثمان مستندا في ذلك الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهما وقد جرى شيخنا الشهيد طاب ثراه على هذا المنوال ايضا كما وصف في بحث القراءة من الشرح حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة وامثال ذلك في كلامهم كثيرة فلا تغفل انتهى واما الاجماع فما ثبت الحكم فيه بدخول المعصوم او ما يقرب منه صار من الحجج التي لا ريب فيها لم يعتبروا الاجماعات المختلفة المنقولة بين العامة فانه غير مثمرة عندهم ظنا بالحكم فضلا عن العلم بل العلم حاصل لهم بخلاف كثير منها من جهة التواتر عن الائمة ع ولهذا البحث زيادة توضيح وتفصيل تجيء عن قريب في مقامها ان شاء الله تعالى واما القياس فعندهم ساقط عن الاعتبار لتواتر الروايات عن الائمة عليهم السلام في النهي عن استعماله قال المحقق الحلي ره في رسالته في اصول الفقه بعد تحديد الاجتهاد بما يشمل القياس فان قيل يلزم على هذا ان لا يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثنى القياس كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس انتهى و المشهور بينهم ان ابا علي بن الجنيد من قدمائهم كان يستعمله ولكن قيل ايضا انه رجع عنه اخيرا نعم جمع منهم قد يستعملون طريق الاولوية ومنصوص العلة تنقيحا

من تحقيقهم

من تحقيقهم انهما ليسا منه وان ادخلهما العامة في افراده واكثر ما يدعي المخالفون من قبيل القياس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن امير المؤمنين عليه السلام محمله الخاصة على احدى الصورتين المذكورتين واما دليل العقل فقد حصره بعض مصنفي الاصول منهم في احد قسمي الاستصحاب وبعضهم ضم اليه امورا اخر وعبر عن المجموع بدلائل العقل فينبغي اولا تصوير ان دليل العقل كيف يعقل ان يعد من جملة الادلة الشرعية ثم الشروع في تفصيلها فنقول المراد من دليل العقل هنا ما استقل العقل به من حيث ان الحكم الشرعي يجب ان يكون على طبقه وان لم يرد عليه شيء من الادلة السابقة فبهذا الاعتبار يكون شرعيا ايضا وقد عد منه المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى رحمهما الله وجوب قضاء الدين ورد الوديعة والظلم واستحبابا الاحسان ونحو ذلك وقال السيد المرتضى قدس سره في الذريعة في اثبات ان ما لم يرد به شرع بعد ادعائه انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الآجلة فهي العقاب انما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا انتهى ووجهه ان عدم الاعلام منه تعالى مع وجوب اجتناب المكلف عنه اغراء منه تعالى بالقبيح وهو منفي عنه تعالى بالاصول الدينية **ومنها** ما دقائق لا بد من التنبيه عليها للبصيرة في المباحث الآتية الاولى ان المنكرين للحسن والقبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا يناسبهم ان يتمسكوا في فقهيا تهم بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه فان اثبات حكم شرعي بالعقل اعتراف بحجيته عندنا التحقيق مع ان الواقع منهم خلافه الثانية ان اثبات الحكم الشرعي بالعقل موقوف على اثبات ان مرتكب القبيح العقلي مثلا كما انه ملوم في العاجل معاقب في الآجل ايضا حتى صار حراما شرعيا وهذا خلاف التحقيق الذي ذهب اليه الفحول من العلماء

كيف دليل العقل نصوص ... الثلاثة

من ادلة العقل اشكال على ... التحسين والتقبيح العقليين

يدل عليه ظاهر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والاخبار المأثورة بل
المتواترة بمعنى انه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة الثالثة ان حكم العقل بان الحكم الشرعي في المسئلة
الفلانية يجب ان يكون هكذا انما يتصور اذا افاد الدليل ظنا به لا اقل وبعض
من هذه الدلائل كالاستحسان والمصالح المرسلة وان لم يستبعد فيه ذلك ولكن
بعضا اخر منها كاصالة النفي وما يشبهها مما يستبعد فيه افادة ظن عدم الحكم بل التحقيق
ان غاية ما يحصل للعقل من مثلها الحكم بان طريق العمل هو هذا واين ذلك
من الحكم الواقعي الذي يطلب اهل الاجتهاد تحصيل الظن به في فهم **اذا عرفت**
هذه الدقايق فاعلم ان عمدة دلائل العقل التي اشتهر عدها من جملة الادلة
الشرعية امران الاول الاستصحاب وهو اثبات الحكم او نفيه في الزمن الثاني
تعويلا على ثبوته او نفيه في الاول فيكون منقسما الى استصحاب الاثبات واستصحاب
النفي فالاول حجة عند جمع من اعلام الخاصة دون الثاني والثاني عند جمع
اخر دون الاول او معه والشافعية وبعض الحنفية على حجيته للجميع واكثر الحنفية
على الثاني خاصة وقد يطلق الاستصحاب على العمل بمثل الحكم السابق وبهذا المعنى
لا يكون معدودا من تلك الادلة وقد كان اشتبه ذلك على بعض فنقل ان
القاضي البيضاوي لما وقف على ما افاده العلامة الحلي ره في بحث الطهارة
من القواعد بقوله ولو تيقنهما اي الطهارة والحدث وشك في المتأخر فان لم يعلم
حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى كتب بخطه الى العلامة يا مولانا
جمال الدين ادام الله فواضلك انت امام المجتهدين في علم الاصول وقد تقرر في
الاصول مسئلة اجماعية هي ان الاستصحاب حجة ما لم يظهر دليل على رفعه ومعه

لا يبقى

لا يبقى حجة بل يصير خلافه هو الحجة لان خلاف الظاهر اذا اعتضد بدليل صار هو
الحجة وهو الظاهر والحالة السابقة على حالة الشك قد انتقض بضده فان كان متطهرا
فقد ظهر انه احدث حدثا ينقض تلك الطهارة ثم حصل الشك في رفع هذا
الحدث فيعمل على بقاء الحدث باصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب الاول وان كان
محدثا فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتأخرة عنه ثم حصل الشك في ناقض
هذه الطهارة والاصل فيها البقاء وكان الواجب على القانون الكلي الاصولي ان يفتى
على ضد ما تقدم انتهى كلامه فاجاب العلامة قدس سره وقفت على افادة مولانا
الامام العالم ادام الله فضائله واسبغ وتعجبت من صدور هذا الاعتراض عنه فان
العبد ما استدل بالاستصحاب بل استدل بقياس مركب من منفصلة مانعة الخلو
بالمعنى الاعم عنادية وحمليتين وتقريره انه ان كان في الحالة السابقة متطهرا فالواقع بعد
اما ان يكون الطهارة وهي سابقة على الحدث او الحدث الرافع للطهارة الاولى ويكون
الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الامر منهما لانه صدر عنه طهارة واحدة رافعة للحدث
في الحالة الثانية وحدث واحد رافع للطهارة وامتنع الخلو بين ان يكون السابقة
الطهارة الثانية او الحدث ظاهر ويمتنع ان يكون الطهارة السابقة والا لكان متطهرا
عقيب طهارة فلا تكون رافعة للحدث والتقدير بخلافه فتعين ان يكون السابق
الحدث وكلما كان السابق الحدث فالطهارة الثانية متأخرة عنه لانه طهارة واحدة
رافعة للحدث فاذا امتنع تقدمها على الحدث وجب تأخرها عنه وان كان في الحالة
السابقة محدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون السابق الحدث او الطهارة والاول
محال والا لكان حدث عقيب حدث فلم يكن رافعا للطهارة والتقدير ان الصادر
حدث واحد رافع للطهارة فتعين ان يكون السابق هو الطهارة والمتأخر هو الحدث

ذكر الصور المعتبرة من الاستصحاب اتفاقا

فيكون محدثا فقد ثبت ان حكمه في هذه الحالة موافق للحكم في الحالة الاولى بهذا
الدليل بالاستصحاب والعبد قال استصحبه اى عمل بمثل حكمه انتهى كلام العلامة
ولما وقف الفاضل على هذا الجواب استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق
الاسترابادي في الفوائد اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة
بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا
يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان يجيء نسخه وثانيتهما
انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة
وكونه عبد رجل اخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل
باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة او طواف الى ان
يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون
شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول
القصار المسلم او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق
المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى **والثاني** البراءة الاصلية
ويقال لها اصالة النفي وهي غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما
بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي ره
صرح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك بها في غير ما يعم به البلوى
على ما يظهر من اوائل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره حينئذ
ان يقال ان الغالب فيما انه لو كان له الحكم لنقل الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان
حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع الى هذا الاصل

الاصل

الى اصل اخر مشهور بل متفق عليه بينهم وهو ان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد
بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في اصوله كلام مفيد لما هو
المقصود في هذا المقام قال اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا
ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول
لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه
ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان
ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه الثانية ان يبين
انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدل عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة
لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت
عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار
الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وقال
المحقق الاسترابادي الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا
وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة
وعادة المتاخرين من علمائنا الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية في المقامين وانا
ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج
اليها الامة الى يوم القيمة او يتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى
خال عن معارض معادل وعلمنا بان كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله مخزون
عند العترة الطاهرة ع وعلمنا بانهم لم يرخصونا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما
لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه
واوجبوا الاحتياط في بعض صوره انتهى ولا يخفى ان الاشتباه في الاحكام غير منحصر في

فيكون محدثا فقد ثبت ان حكمه في هذه الحالة موافق للحكم في الحالة الاولى بهذا
الدليل بالاستصحاب والعبد المجلى قال استصحبه اي عمل بمثل حكمه انتهى كلام العلامة
ولما وقف القاضي على هذا الجواب استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق
الاسترابادي في الفوائد اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة
بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا
يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان يجيء نسخه وثانيتهما
انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة
وكونه عبد رجل آخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل
باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة او طواف الى ان
يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون
شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول
القصار المسلم او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق
المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى **والثاني** البراءة الاصلية
ويقال لها اصالة النفي وهي غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما
بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين من الخاصة حتى ان محقق الحلي ره
صرح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم
على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن جواز التمسك بها في غير ما يعم به البلوى
على ما يظهر من اوائل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره حيث
ان يقال ان الغالب فيما لو كان له الحكم لنقل الينا واشتهر فيظن من عدم وجدان
حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع الى هذا الاصل

لا اصل

ذكر الصور التي ثبت الاستصحاب فيها اتفاقا

ذكر تفصيل علماء الاسلام في البراءة الاصلية ومباحث متعلقة بها

الى اصل آخر مشهور بل متفق عليه بينهم وهو ان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد
بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم والمحقق الحلي في اصوله كلام مفيد لما هو
المقصود في هذا المقام قال اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا
ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول
لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه
ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان
يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين
انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة
لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت
عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار
الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وقال
المحقق الاسترابادي الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا
وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة
وعادة المتاخرين من علمائنا الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية في المقامين وانا
ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج
اليها الامة الى يوم القيمة او يخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى
خال عن معارض معادل وعلمنا بان كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله مخزون
عند العترة الطاهرة ع وعلمنا بانهم لم يرخصوا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما
لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه
وا وجبوا الاحتياط في بعض صوره انتهى ولا يخفى ان الاشتباه في الاحكام غير منحصر في

دنيك المقامين بل قد يكون في استحباب فعل وعدمه وفي كراهة فعل وعدمها بل
في اباحة فعل وعدمها ايضا وبالجملة يجري مثل ذلك الاشتباه في جميع الاحكام الخمسة فيلزم
من كون البراءة مظنة لعدم الحكم ان يرجح المجتهد بها في كل من هذه الصور جانب
العدم وقد مرت الاشارة الى انها ليست مظنة لحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها
اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض
حصول ظن في هذه الصور بهذا الحكم فقد مرت الاشارة الى انه بعد الامعان
يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل اخر عندهم
يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعي للحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي
لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع
طرأت فيه حالة لم تعلم شمول الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الاصالة وما على
حالها ليست امارة في نفسها للشيء فعلى تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد ايضا
يجب ان لا يكون حجة اصلا فلا يحتاج في ابطالها الى تجشم ابطال الادلة المبطلة لا
لاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام فان التعرض لابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها بتلك
الدلائل يقتضي التنزل بتسليم اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزل
ايضا وسلمنا افادتها الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجب ان يخص على هذا التقدير
ايضا بصورة عدم تحقق معارض لها ولو كان في غاية الضعف فان وجود اصل
المعارض كاف لاسقاط حكمها فلا يتصور ان يفيد معه ظنا بعدم الحكم وهذا ظاهر
بالوجدان ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة ره في المختلف على عدم الحكم مع تحقق
المعارض ولو كان قويا ايضا كما يظهر بالتتبع وايضا كثيرا ما يتمسك بها في مقابل
من تمسك في الاثبات بالاحتياط كما في مسألة تدارك كفارة الشيخ والشيخة اذا افطرا

ذكر بعض ما استدل به العلامة على البراءة في مقابل الاحتياط

الشفقة

للشفقة هل هو مد او مدان ذهب الشيخ ره الى المدين محتجا بالاحتياط وذهب العلامة ره
الى المد متمسكا بالبراءة في مقابل الاحتياط المذكور وربما ينعكس الامر فيتمسك بالاحتياط
في مقابل البراءة كما في مسألة قدر الفطرة من اللبن المردد بين اربعة ارطال وستة
ارطال رجح الستة بالاحتياط على الاربعة الموافقة للبراءة وكما في مسألة قضاء صوم
السبعة بدل الهدي هل يجب على ولي المكلف الذي مات قبل صومها مع التمكن عليه
ام لا رجح الوجوب على نفيه الموافق لما ذهب اليه الصدوق ره تمسكا بالاحتياط في
مقابل البراءة والتحقيق في هذا المقام ان الاحتياط المذكور ايضا لا يوجب ظنا بالحكم
بل غاية ما يفيد هو طريقية العمل لا غير فعلى تقدير صحة الاجتهاد ايضا يكون اثبات حكم
به كنفي حكم بالبراءة فالتمسك في اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما في مقابل
الاخر وخصوصا بالبراءة في مقابل الاحتياط مشكل جدا فلا تغفل ثم اعلم انهم
قد تمسكوا في الفقهيات باصول اخر سوى اصالة البراءة كقولهم الاصل عدم اجزاء
كل من الواجب والمندوب عن الاخر والاصل عدم بلوغ الماء كرا والاصل صحة البيع
والاصل صحة عقود المسلمين وامثال ذلك فالضابط فيها ان لا يعتبر شيء منها الا
ما له مستند من كتاب او سنة او ما يجري مجراهما صحيح كسائر القواعد الكلية المتلقاة
من الشارع فيجب ان تؤخذ كلية ان لم يظهر لها مخصص معتمد عليه كقولهم عليهم السلام
الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وقولهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه
بيقين اخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شيء يكون فيه حلال
وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه واما بعض المجتهدين
فربما يعتقدون قاعدة كلية باستقراء غير تام للاحكام جزئياتها ويأخذون
ظاهر عام بدون التفات الى مخصصه ثم يضعونها في القياس المرتب لاثبات حكم

دنيك المقابين مل قد يكون في استحباب فعل وعدمه وفي كراهة فعل وعدمها بل
في اباحة فعل وعدمها ايضا وبالجملة يجري ذلك الاشتباه في جميع الاحكام الخمسة فيلزم
من كون البراءة مظنة لعدم الحكم ان يرجح المجتهد بها في كل من هذه الصور جانب
العدم وقد مر الاشارة الى انها ليست مظنة للحكم اصلا نعم غاية الامر ان يحصل منها
اعتقاد لرفع العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض
حصول ظن في هذه الصور بهذا الحكم فقد مر الاشارة الى انه بعد الامعان
فيظهر انه ليس منها بل هو من مدرك اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل اخر عندهم
يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعي للحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي
لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع
طرأت فيه حالة لم نعلم شمول الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الاصالة وما على
حالها ليست امارة في نفسها للشيء فعلى تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد ايضا
يجب ان لا يكون حجة اصلا فلا يحتاج في ابطالها الى تجشم ابراد الدلائل المبطلة للاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام فان التعرض لابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها بتلك
الدلائل يقتضي التنزل بتسليم اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة هذا التنزل
ايضا وسلمنا افادتها الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجب ان يخص على حال التقييد
ايضا بصورة عدم تحقق معارض لها ولو كان في غاية الضعف فان وجود اصل
المعارض كاف لاسقاط حكمها فلا يتصور ان يفيد معه ظنا بعدم الحكم وهذا ظاهر
بالوجدان ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة ره في المختلف على عدم الحكم مع تحقق
المعارض ولو كان قويا ايضا كما يظهر بالتتبع وايضا كثيرا ما يتمسك بها في مقابل
من تمسك في الاثبات بالاحتياط كما في مسئلة تدارك كفارة الشيخ والشيخة اذا افطرا

الشفعة

ذكر بعض ما تمسك به علي الاثبات في مقابل الاحتياط من العلامة (ره)

للشفعة هل هو مدّ او مدّان ذهب الشيخ ره الى المدين محتجا بالاحتياط وافتى العلامة
بالمد تمسكا بالبراءة في مقابل الاحتياط المذكور وربما يعكس الامر فيتمسك بالاحتياط
في مقابل البراءة كما في مسئلة قدر الفطرة من اللبن المردد بين اربعة ارطال وستة
ارطال رجح الستة بالاحتياط على الاربعة الموافقة للبراءة وكما في مسئلة قضاء صوم
السبعة بدل الهدي هل يجب على ولي المكلف الذي مات قبل صومها مع التمكن عليه
ام لا رجح الوجوب على نفيه الموافق لما ذهب اليه الصدوق ره تمسكا بالاحتياط في
مقابل البراءة والتحقيق في هذا المقام ان الاحتياط المذكور ايضا لا يوجب ظنا بالحكم
بل غاية ما يفيد هو طريقة العمل لا غير فعلى تقدير صحة الاجتهاد ايضا يكون اثبات حكم
به كنفي حكم بالبراءة فالتمسك في اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما في مقابل
الاخر وخصوصا بالبراءة في مقابل الاحتياط مشكل جدا فلا تغفل ثم اعلم انهم
قد تمسكوا في الفقهيات باصول اخر سوى اصالة البراءة كقولهم الاصل عدم اجزاء
كل من الواجب والمندوب عن الاخر والاصل عدم بلوغ الماء كرا والاصل صحة البيع
والاصل صحة تصرفات المسلم وامثال ذلك فالضابط فيها ان لا يعتبر شيء منها الا
ما له مستند من كتاب او سنة او ما يجري مجريهما من ح كسائر القواعد الكلية المتلقاة
من الشارع فيجب ان تؤخذ كلية ان لم يظهر لها مخصص معتمد عليه كقولهم عليهم السلام
الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وقولهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه
بيقين اخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شيء يكون فيه حلال
وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه واما بعض المجتهدين
فربما يعقدون قاعدة كلية باستقراء غير تام للاحكام جزئيا تها او يأخذون
ظاهر عام بدون التفات الى مخصصه ثم يضعونها في القياس المرتب لاثبات حكم

بيان لما عليه الاستقصاء في الاصول العملية

موضع القضية الكلية يستنتجون منه نتيجة فيعارضون بها روايات صحيحة صريحة
في التخصيص كما في مسئلة الحيض هل يجامع الحمل ام لا ذهب الى الاول السيد المرتضى
وابنا بابويه رحمهم الله لصحيحة عبد الرحمن وصحيحة صفوان وصحيحة ابي بصير
والى الثاني ابن ادريس موافقا لابن الجنيد واحتج عليه على ما نقل عنه العلامة
في المختلف بقياس من الشكل الثاني تحريره كل حامل مع رؤية الدم يصح طلاقها
اجماعا ولا شيء من الحائض يصح طلاقها اجماعا فحسب الكبرى قاعدة كلية فاستنتج
منه لا شيء من الحامل المذكورة بحائض فعارض بها تلك الروايات المخصصة فجوابه
ان هذه القاعدة ليست بكلية لظهور تلك المخصصات ويمكن ان يحمل على هذا ما
اجاب عنه ره فيه بعد ذكر الروايات بالمنع عن كون الحائض مطلقا لا يصح طلاقها
ثم قال ولهذا جوزنا طلاق الغائب مع الحيض فقوله ولهذا الخ على سياق التقريب
ظاهر في ان المناط لمنع الكلية وجود تلك الروايات لا تجويز طلاق الغائب مع الحيض
وكانه غفل عن هذه الدقيقة ولده الشيخ فخر الدين في الايضاح فذكر في الجواب على
السند المساوي للمنع فيرد عليه انه غير حاسم لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق في
القياس بطلاق الحاضر فافهم **وممّا يناسب** ذكره المقام ان صاحب الفوائد
ذكر في جملة اغلاط القوم ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم لا تنقض يقينا ابدا
الا بيقين مثله يقتضي اجراها في نفس احكامه تعالى ثم قال وقد فهمنا انه مخصوص
بافعال الانسان واحوال الاشياء من الوقائع المخصوصة وذكر ايضا من جملتها ان كثيرا
منهم لم يتفطنوا بالفرق بين ما علمنا نجاسة شخص محصور بين شخصين معينين او اشخاص
معينة او حرمته ولم يقدر على التميز بينهما او بينها وبين ما اذا لم نعلم نجاسة شخص او
حرمته فاجروا حكم الصورة الثانية والاحاديث الواردة فيها في الصورة الاولى وذكر

ايضا من

كلام الشيخ فخر الدين

نقل بعض ما ذكره صاحب الفوائد من جملة اغلاط القوم

ايضا من جملتها ان جمعا من ارباب التدقيق زعموا انه اذا علمنا نجاسة ثوب مثلا لا
نحكم بطهارته الا اذا قطعنا بانا ازلناها او شهد عندنا شاهدان عدلان لان اليقين لا
ينقض الا بيقين او بما جعله الشارع في حكم اليقين وهو شهادة العدلين في الوقائع
الجزئية ثم قال وانا اقول لنا على بطلان دعواهم دليلان الاول ان اللبيب الذي
تتبع احاديثنا بعين الاعتبار والاختبار يقطع بانه يستفاد منها ان كل ذي عمل
مؤتمن في عمله ما لم يظهر خلافه وان شئت ان تعلم ما علمنا فانظر الى الاحاديث الواردة
في القصابين والجزارين وحديث تطهير الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح
ان الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامة ولكن لا بد من قرينة قوية وفطنة
مستقيمة والا لا تتعب نفسك وغيرك فان كلا ميسر لما خلق له والدليل الثاني
انها مما يعم به البلوى فلو كان حكمها مضيقا كما زعموا لظهر عندنا منه اثر واضح
ولم يظهر منهم الا ما يدل على التوسعة والله اعلم بحقائق احكامه وقد بلغني ان
جمعا من فحول علمائهم الورعين يبيعون الثياب النجسة للقصابين ثم يرجعونها
ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة غير نافعة وذكر ايضا من جملتها
ان بعضهم توهم ان قولهم كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر يعم صورة
الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم يعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة يحكم بطهارتها او
من المعلوم ان مرادهم ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم و
الماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى يعلم
انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة
فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع
بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه انتهى واعترض على

ذكر اعتراض بعض الفضلاء على بعض الفقهاء

الاخير بعض الفضلاء فقال ان المسلم اذا اعار ثوبه للذمي الذي يشرب الخمر ويأكل
لحم الخنزير ثم رده عليه فهو ما هل بان مثل هذا الثوب الذي هو مظنة النجاسة
هل هو مما يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو ما هل
بالحكم الشرعي مع انه قد ورد في الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم نجاسته فهو طاهر
والفرق بين الجهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه
اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يمكن اقامة دليل عليه ثم
قال وايضا فرق بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها بحكم طاهر
فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة ومن العجب
حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك في بول الفرس هل هو طاهر او نجس وحكمه
بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام انتهى فتأمل ثم

نقل بعض الاجتهادات المبنية على بعض المسائل الطبيعية والالهية

ان بعضا من ارباب التدقيق من المجتهدين وربما يتجاوزون في اجتهاداتهم
عن امثال تلك الاصول ايضا فيبنون بعض الاحكام الشرعية على المسائل الطبيعية
او الالهية ويسمون الخوض في امثال ذلك تحقيقا كما في مسئلة تطهير الزيت
المتنجس بالضرب الكثير في الماء فزعم بعضهم على تركب الجسم من الاجزاء التي
لا تتجزى توهما منه ان الماء يتخلل بين كل جزئين فيطهر وكما في مسئلة طهارة
الكلب والخنزير اذا صارا ملحا من وقوعهما في المملحة وطهارة العذرة اذا صارت
ترابا بمرور الزمان علق صاحب الايضاح الطهارة فيهما على عدم اشتراك
الاجسام وعدم بقائها كما هو مذهب النظام وكما في مسئلة انضمام السلت الى
الحنطة الموافقة له طبعا لا الى الشعير المشابهة له صورة في الزكوة علقه
على اتحاد المادة في الصورة الجسمية ولزوم اتحاد الحقيقة عند اتحاد الطبيعة

الصادرة

الصادرة عن الصورة النوعية وكما في مسئلة وجوب رد العصير المغصوب
بعد صيرورته خلا الى مالكه قال صاحب الايضاح والتحقيق ان هذا يبتني على ان
الذوات هل هي متساوية واختلافها بالاعراض والاحوال كمذهب الجبائيين او
متخالفة كمذهب ابي الحسين فعلى الاول يجب رده وعلى الثاني لا يجب لانه
غير المغصوب وكما في مسئلة استحقاق الاجرة على العمل في العين التالفة عند الاجير
من غير تفريط قال فيه والتحقيق انه هل هو علة معدة للصفة الحاصلة للقصر
كقول ابي الحسين البصري ومن تبعه من المعتزلة باحتياج الباقي الى المؤثر او
علة فاعلية كما قال المرتضى ومن ذهب الى استغناء الباقي عن المؤثر من المعتزلة
فعلى الاول الاجارة تقع على حركاته وعمله والله تعالى يفيض الصفة الحاصلة
بعد ذلك عند تمام الاستعداد بالعمل فيستحق الاجرة وعلى الثاني ان قلنا
انها تحدث على ملك المالك ابتداء احتمل استحقاق الاجرة لانه ادخل في
ملكه العوض ويده نيابة عنه ويده امانة فكان كالوكيل او المستعير ويحتمل
عدمه لعدم وصولها اليه وفي المعاوضة لا يستحق تسليم العوض الا
بتسليم الاخر ولان وجودها كعدمها وان قلنا انها تحدث على ملك العامل
وتنتقل منه الى المالك ليقع المعاوضة والانتقال على موجود فلا يستحق
العامل اجرا وكما في مسئلة الوصية المطلقة للاخوة هل يعتبر فيها رعاية ما
القرابة فيفضل الاخ من الابوين على الاخ من الام كما في الميراث ام لا فبنى
تحقيقها على تحقيق معنى التشكيك هل هو باعتبار اجتماع الامثال او الاضداد
او باختلاف الانواع فتدبر هذا ما ساعد عليه الوقت من بيان طريقة
اهل الاجتهاد وغيرهم مع رعاية نوع توسط بين الاجمال والتفصيل

العمل وسيجيء لبعض هذه المباحث تفصيل مناسب في محله انشاء الله تعالى
وينبغي ان نختم الكلام هيهنا بوصية هي ان المناسب لاهل الورع وارباب
التقوى من الطائفتين ان يراعوا في العمل بالاحكام الشرعية ما تيسر له من الاخذ
المندوبات المرغب فيه بالاتفاق فيختار في المسائل المختلف فيها اسلمها واكثر
طريقا لا يعارضه رواية ولا يرده دراية يتفق في حسنه الاراء والاثار
ويشهد على صحته الفتاوى والاخبار فانه مسلك لا ريب فيه وسبيل لا عيب
عليه ووفقنا الله لاتباع الحسنات واعاذنا من ارتكاب السيئات والتورط في
الشبهات

الاجماع

هو عبارة عن اجتماع خواص طائفة على حكم على امر حقيقة او حكما ودينا
او غير اتفاق الكلمة او ما في حكمه من اعيان قوم في امر عقلي او نقلي والمقصود
عن اجماعهم المطلوب معرفة مواقع اتفاقاتهم بالاستقراء اما العقلاء او ارباب
الملل او اهل ملة او جمع منهم والمشهور في تعريفه عند الاصوليين من العامة كابن
الحاجب في المختصر اجماع المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر
وبعضهم زاد عليه الى انقراض العصر وبعضهم زاد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر
وعرفه الغزالي باتفاق امة محمد خاصة على امر من الامور الدينية والعلامة في
التهذيب باتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور والظاهر من
عدم اشتمال هذه التعريفات على بعض الاجماعات من الطوائف المذكورة ان
منظورهم هنا تحديد ما هو حجة منها في اثبات الاحكام الشرعية فعلى هذا لا يناسب
خروج اجماع اهل المدينة عن ابن الحاجب لكونه حجة عنده وكذا خروج اجماع
العترة عن تعريف العلامة لذلك الا بتكلف فلا تغفل وستحيط بعد الاطلاع على

مباحثه

مباحثه بفوايد اكثر القيود وعوائده في تلك التعريفات فتفصيلها ها هنا تطويل
بلا طائل وانما العمدة هنا النظر في امور بحثه مختلف فيها **الاول** امكان
ثبوته نقل عن النظام وبعض الشيعة القول باستحالته مستندا بان الاتفاق
المذكور فرع التساوي في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار مانع عن ذلك
عادة وبان الاتفاق اما عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله الينا او عن ظني
فيمتنع الاتفاق فيه عادة لاختلاف القرائح واجيب بمنع هذه المقدمات
فانها استبعادات **الثاني** امكان حصول العلم به فان المنكرين للاجماع
زعموا انه على تقدير ثبوته في نفسه لا يمكن ثبوته عنهم والعلم باتفاقهم
قالوا في بيانه ان العادة قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد من
علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف
من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا
مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول
غيبته فلا يعلم له خبر واثر او في حبس مطمورة او خموله فلا يعلم له اثر او كذبه
في قوله راني في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان صح فيما
قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول فيحتمل تغيير
اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الاخر به فلا يجتمعون على
قول في عصر وقال الفخر الرازي في محصول الاخبار انه لا طريق لنا الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن
معرفتهم باسرهم على التفصيل **الثالث** نقل الاجماع الى من يحتج به وقد
زعم منكروه انه مستحيل عادة لان الاحاد لا يفيد العلم به فتعين التواتر ولا

امر جود

كلام بعض العصابة [؟] انتهى شانه المطالب

بعيد الاعتبار شبه مثال العضدي

سيتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين او الواسطة ومن البعيد جدا ان
يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منه وينقلوا عنهم
الى اهل التواتر وهكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا قال العضدي في
شرح المختصر بعد نقل ذينك الدليلين عن جانب المنكرين والجواب عن
شبهة القائلين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانا نعلم
قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون
وما ذلك بثبوته عنهم ونقله الينا فانتقض الدليلان انتهى ولا يخفى ان
المثال لا ينا سب لما هو المقصود في هذا المقام فانه يمكن ان يدفع بان
امثال هذا من الامور التي لا شبهة فيها فعلمنا بالاجماع عليه من جهة
علمنا بانه مما لا يخالفه عاقل لا من جهة السماع وتطابق الاخبار و
تتبع الاثار كما هو المط ولهذا الفقه بعض الافاضل وتمحل اقاده في رد هذا
الجواب ان هذه الاحتمالات قريبة الوقوع لا بد لنفيها من دليل وان
الضرورة حقه يصادمها والتحقيق ان المطالب ان كانت من الضروريات
كوجوب الصلوة الخمس وامثاله او من النظريات القطعيات مما يقوم عليه
الدليل القطعي فيمكن الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل و
التفحص بل بطريق العقل من حيث انه لما كانت حقيقة الحكم ظاهرة للعقل
لا تكاد تخفى على مجتهد يحكم العقل بانه لم يخالفه احد من المجتهدين قطعا
فحكم بالاجماع على هذا الحكم ولا يخفى ان في امثال هذه المطالب لا يحتاج الى
الاجماع ولا يبحث عنه فيها فامكان الاطلاع على الاجماع فيها لا ينفع في شيء
ولا يضرنا في الاطلاع اذ كان مراده نفي الاطلاع عن الاجماع المفيد ان

لم يكن كذا

لم يكن كذلك بل كانت من المطالب النظرية الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب
الفقهية مما يستدل عليها بالاجماع وتحصيل العلم بالحكم منها من الاطلاع
بالاجماع لا بالعكس فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها متعسر بل متعذر
خصوصا بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار الاسلام في المشارق و
المغارب وكثرة العلماء والمجتهدين اذ طريق الاطلاع في هذه المطالب منحصر
في التفحص التام الذي لا يخرج عنه احد من المنتشرين في المشارق والمغارب
مع عدم خفائهم وعدم كذبهم وضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد
من البشر فضلا عن ان يكون سبيلا لسهولة التي يدعيها المفتونون وحشا ذكرها
في اكثر المطالب والاحكام هكذا وما قال الفاضل الشيرازي من ان تلك
الوجوه لا تجري في الاجماع المنعقد في اوائل الاسلام عند قلة المسلمين
فضلا عن المجتهدين ففيه نظر اذ يجري فيه احتمال الكذب في شيء من الواقع
انتهى كلام بعض الافاضل والتحقيق في هذا المقام ان العبرة في الاجماع
ليست بالاراء كما توهم بل الدلائل على حجيته عقلا ونقلا كما ستعرف
انما تدل لو تمت على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل وهو المناط لها فان
امتنع اجتماع ارائهم ايضا عليه وان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول
العلم باتفاقهم على حكم يمكن بنحو من التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما
مع انضمام القرائن الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم في تلك
المسئلة مخالف لظهر منه اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة يسلمها
المنطقيون والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا شك فيها
اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العلمية كما انهم في الاستدلال على وقوع

بيان ان اتفاق الآراء بعض ماخوذ في الاجماع كما توهم

عجز العرب عن معارضة القرآن قالوا لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو
عارضوا لنقل الينا لتواتر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي
كسائر العاديات فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او
عارضوا ولم تنقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام انه قال
لمحمد بن الحنفية ما مضمونه لو سئلت عن دليل على وحدة الاله فقل لو كان اله
اخر لظهر منه اثر وايضا فان اجماع بعض الطوائف على حكم لا سبيل للعقل و
معلوم عندنا من طريق التتبع بلا ارتياب كاجماع الامامية رضوان الله عليهم
على حلية المتعة واجماع الزيدية على اعتبار الخروج بالسيف في الامام بلا قدح
لقيام الاحتمالات المذكورة في حصول العلم المذكور فيحمل سكوت بعض
خواصهم عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق للقصر
كما اشرنا اليه في التعريف وهذا معنى قول العلامة الحلي ره في النهاية في
دفع ما مر من كلام الفخر الرازي انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و
نعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار انتهى
فلا يرد ما اورد عليه بعض الافاضل من انها ان كانت تلك المسائل من
قبيل المطالب القطعية الضرورية او النظرية العقلية فلا ينفع واتفق الكل
فيها وان كانت من قبيل المطالب الفقهية الاجتهادية فدعواه محل اشكال وادعا
العلم الوجداني فيه لا يخلو عن بعد فتأمل انتهى الرابع حجية اتما اجماع
الطائفة الاولى وهم العقلا على حكم عقلي فان كان ضروريا او ما يجري مجراه
من النظريات السهلة الحصول كقبح الكذب الضار ولزوم المحبوب وحسن العدل

في اجماع العقلا

والصدق

والصدق النافع فليس ثمرة لذلك الاجماع بل انما يكون الامر بالعكس فان
العقل يحكم بمجرد ملاحظة الحكم بدون تتبع لحال العقلاء بانهم يحكمون
به وهو ظاهر وان كان نظريا فهو بانهما ثابتة كتعدد السموات وما يتبعه
فالتحقيق ان اجماعهم عليه حجة قطعية فيثبت الحكم به عند العقل ولا يحتاج
معه الى تجشم نظر لا شبهة فانه من المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا
لنفس الامر لم يتفق اجتماع العقلاء عليه مع اختلاف دواعيهم واغراضهم وتخالف
وعاداتهم التي نرى بسببها اختلافات عجيبة بينهم بل مجادلات صريحة بينهم
في بعض الامور الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا على خلاف ما في نفس الامر
ويصطلحوا عليه بدون نزاع وجدال مع ان بينهم انبياء وحججا معصومين
عن الخطاء فيظهر بهذا البيان ما قال السيد الشريف في شرح المواقف تبعا
لماتنه بعد نقل دليل الفلاسفة على تعدد الافلاك من ان منتهى ما ذكروه من
الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والاجاز ان
يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكواكب نفسها كالسابح
في الماء انتهى انما هو محض اظهار عدم تمامية ما نقل من دليل الفلاسفة
عليه لا ابداء احتمال باعتقاد امكان وقوعه في نفس الامر على ما يتوهم
من ظاهره الموهم لموافقته اعتقاد المتشرعة المطابق لقوله عز وجل وكل
في فلك يسبحون فان سباحة الكوكب في الفلك وجواز الخرق عليه لا ينافي
التعدد كيف وظاهر الآية وصحيح صريح الايات الاخر ينادي عليه حتى
ان انكاره بل تجويز كونه اقل من السبع الدال عليه محكمات القرآن ملحق
بانكار الضروريات الدينية ثم ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة

القديمة بقوله يجوز ان يكون اثنين بان يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها
سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يتشق بها الى
الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فيخص الافلاك الكلية في ذلك الممثل
والفلك الكلي للقمر فتامل انتهى محض تدقيق في مقابل تدقيق العلامة الشيرازي
في التحفة بكونها سبعة على الوجه الذي صوره في مقابل تدقيق المحقق الطوسي
باحتمال كونها ثمانية في مقابلة دليل الفلاسفة على التسعة مع ان كلامه في
الفلك الكلي لا في المطلق ثم انه في نفسه غير تام كما يظهر مما اوردوا عليه فلا يقدح
في ثبوت التسع واما اجماع الطائفة الثانية وهم ارباب الملل فان كان على
امر عقلي صرف لا دخل له فيما يتدينون به فان علم بالقراين ونحوها ان الانبيا
والحجج الذين في ازمانهم داخلون فيهم غير مخالفين لهم فالظاهر انه حجة وان لم
ينقل عنهم بخصوصهم نص في ذلك والا فلا وان كان على امر ديني اصلي او
فرعي ولا محالة يكون على شيء ماخوذ من انبيائهم وحججهم وكتبهم السماوية كحدوث
العالم وحشر الاجساد والثواب والعقاب وامثالها من الاصول وكوجوب
المعرفة والاتيان بالعبادات من الفروع فلا شبهة في حجيته والوجه ظاهر واما
اجماع الطائفة الثالثة وهم اهل ملة واحدة فان كانت غير ملة الاسلام فاجماع
اهلها كاليهود والنصارى على حكم غير منسوخ هو كاجماع اهل الملل في الحكم واما على
حكم منسوخ فهو حجة لهم لا لغيرهم وان كانت ملة الاسلام الناسخة لجميع الملل فاجماع
اهلها حجة مطلقا وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه الاصوليون اثباتا او نفيا
فان النظام من العامة وبعضا من الشيعة وطائفة من الخوارج انكروه والتحقيق في
بيان حجيته ان يقال قد دلت البراهين القطعية على عدم خلو الزمان من معصوم

بيان حجية اجماع اهل الملل

بيان حجية اجماع المسلمين على عصر النبي ص

كما حقق في محله فاذا فرض ان خواص جميع الامة متفقون على حكم بلا مخالف فلكون
المعصوم بينهم وهو اخص الخواص يجب ان يكون الحكم حقا لعدم جواز الخطاء عليه
وهذا الدليل العقلي هو المعتمد في حجيته عند الخاصة ويدل على حجية اجماع
الطوائف السابقة ايضا كما مر الاشارة اليه قال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي
الزبدة عند ذكر تعريف القوم للاجماع المشتمل على قولهم من هذه الامة ولو اسقطنا
قولنا من هذه الامة لم يضر بناء على ما نعتقده من عدم خلو الزمان عن المعصوم فلعل
عصمة الامة عن الخطاء من خواص نبينا صلى الله عليه وآله واما مخالفونا فحيث
جوزوا الخلو عن المعصوم جعلوا عصمة الامة عن الخطاء من خواصه صم وخصوا
العصمة عن الخطا بهذه الامة فاختص الاجماع الذي هو حجة بهم واما نحن فلا
نخصه بهم لدخول المعصوم في كل زمان فيهم فان قلت كلام العلامة في اول
كتاب النكاح من القواعد وغيره صريح في ان عصمة الامة من خواص نبينا صم
قلت الذي نقلته عن والدي قدس سره روحه وهو نقله عن مشايخه ان
المراد بتلك العبارة ان امة نبينا صم معصومون عن النسخ والتحريف دون امم
الانبياء الباقين وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق الشيخ علي طاب ثراه
على العلامة عطر الله مرقده ان اختصاص العصمة بامة نبينا صم لا يوافق مذهب
الامامية من عدم خلو عصر من الاعصار عن المعصوم فان العلامة لم يقيد
عصمتهم بكونها عن الخطا فحمل كلامه على ما نقلناه عن المشايخ لازم لئلا يلزم
مخالفته لما اجمع عليه الامامية انتهى ولا يخفى ان عدم جواز خلو زمان عن معصوم
لا يستلزم عصمة كل امة في كل زمان عن الخطاء لامكان انحصار المعصوم
في بعض الازمنة السابقة في نبي ذلك الزمان فيجوز حينئذ على جميع امته الخطاء

كلام الشيخ البهائي في عصمة الامة عن الخطا

فعلى هذا يكون عصمة الامة عن الخطاء من الخواص الاضافية لنبينا عم وان
لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو امثال ما روى عنه عم من قوله لا
تجتمع امتي على الخطاء كما سيجيء في جملة دلائلهم النقلية على حجية الاجماع عن
وجوه التخصيص مطلقا فاحفظ هذه الدقيقة فان توجيه التخصيص هناك
محتاج الى مثلها واما العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا على القول
بحجية اجماع امة نبينا عم واستدلوا عليها بدلائل عقلية ونقلية **اما** العقلية
فمنها ما قرره العضدي تبعا للحاجبي في شرح مختصره بقوله انهم اجمعوا على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء والمحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون
قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضيا
لهو خطاء المخالف لحقا وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب انتهى
ثم ذكر نقضا على هذا الدليل ودفعه بقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على
ان عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي
وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود
والنصارى عن اتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل خطاءهم فيما
ماذكرنا وبالجملة انما يرد نقضا اذا وجد فيه ماذكرنا من الشروط وشفاؤه
ظاهر انتهى ثم ذكر توهم وروده ورد عليه ودفعه بقوله لا يقال على اصل الدليل
انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم الاجماع بالاجماع

وان قلتم

وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص
يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول
المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه
وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء كان الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا
يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع ولا يتوقف
على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور انتهى ولا يخفى ما يرد على جميع هذه
المراتب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم انها
عن قطع وجزم وكيف يمكن ان يحصل العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان تعرف
اعتقادهم المحتمل للقطع والظن فلا يبقى بعد القدح في القطع المذكور الاستدلال الا
دعوى اتفاق جمع كثير على امر هو تخطئة المخالف فلو امكن القول بحجية مثل ذلك
الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون عن قاطع لكان اجراء مثل هذا في اصل المطلوب
واحصر واسلم فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور في المختصر وشرحه والفرق
بينهما ان العضدي استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل
قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقتضي بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون
الحكم حقا وهو المطلوب الجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على
مظنون اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الآحاد بعد العلم بوجوب
العمل بالظواهر فلا انتهى واما على دفع النقض فبان يقال ان النقض لوارد على ان
هذه الطوائف ايضا اجمعوا على القطع بتخطئة مخالفيهم لكان الدفع غير متجه الا بنوع
من التحكم فافهم فالوجه في هذا المقام عدم تسليم اتفاقهم خصوصا بالنسبة الى

فعلى هذا يكون عصمة الامة عن الخطاء من الخواص الاضافية لنبينا عم وان
لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو امثال ما روي عنه عم من قوله لا
تجتمع امتي على الخطاء كما سيجيء في جملة دلائلهم النقلية على حجية الاجماع عن
وجوه التخصيص مطلقا فاحفظ هذه الدقيقة فان توجيه التخصيص هنالك
محتاج الى مثلها واما العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا على القول
بحجية اجماع امة نبينا عم واستدلوا عليها بدلائل عقلية ونقلية **اما** العقلية
فمنها ما قرره العضدي تبعا لابن الحاجب في شرح مختصره بقوله انهم اجمعوا على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء والمحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون
قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضيا
لخطاء المخالف له حقا وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع وهو المطلوب انتهى
ثم ذكر نقضا على هذا الدليل ودفعه بقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على
ان عيسى قد قتل ووجه وروده ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي
وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيكثر واما في الشرعيات والفرق
بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود
والنصارى عن الاتباع لاحاد الاوايل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله في مثل
ما ذكرنا وبالجملة انما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وشانه
ظاهر انتهى ثم ذكر توهم ورود دور عليه ودفعه بقوله لا يقال على اصل الدليل
انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم الاجماع بالاجماع

وان قلتم

وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص
يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة على المطلوب لانا نقول
المدعى كون الاجماع حجة والذي يثبت به ذلك هو وجود نص قاطع دل عليه
وجود صورة من الاجماع ممتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع
حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا
يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع ولا يتوقف
على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور انتهى ولا يخفى ما يرد على جميع هذه
المراتب اما على الاصل فبان يقال لو سلم انهم اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم انها
من قطع وجزم وكيف يمكن ان يحصل العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان تعرف
اعتقادهم المحتمل للقطع والظن فلا يبقى بعد القدح في القطع المذكور الاستدلال الا
دعوى اتفاق جمع كثير على امر هو تخطئة المخالف فلو امكن القول بحجية مثل ذلك
الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون عن قاطع لكان اجراء مثل هذا في اصل المطلوب
لمحض فاسلم فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور في المختصر وشرحه المرموق
فيهما قال العضدي استدل امام الحرمين على حجيته بان الاجماع يدل على وجود دليل
قاطع في الحكم المجمع عليه لان العادة تقتضي بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون
الحكم حقا وهو المطلوب الجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك فانما يمتنع اتفاقهم على
مظنون اذا دق فيه النظر واما في القياس الجلي واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب
العمل بالظواهر فلا انتهى واما على دفع النقض فبان يقال ان النقض لو ادعى ان
هذه الطوائف ايضا اجمعوا على القطع بتخطئة مخالفيهم لكان الدفع غير متجه الا بنوع
من التحكم فافهم فالوجه في هذا المقام عدم تسليم اتفاقهم خصوصا بالنسبة الى

الدليل العقلي على حجية الاجماع

ذكر الايراد على الامام ... في حجية الاجماع مع ما يرد عليه وذكر كلام بعض الافاضل في هذا المقام

اليهود والنصارى فانّ الظاهر انّهما لم يخلو عن معتقد الحق فيه فقط وان كان الاكثر
منهما على هذا الباطل واما على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة خلو مثل هذا
الاجماع عن وجود نص لامتنع في اصل الاجماع المطلوب ايضا بلا ثبوت فرق كما
عرفت فلا يندفع الدور ولا يتجه القول به هنا مع الرد فيه على امام الحرمين
هناك فتدبر **ومنها** ما قرره ايضا بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم
على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم
على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة ثم انه اورد
على هذين الدليلين ان مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون عدد
التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع اجماعا فلعل
بانی الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطأوا
المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدم التواتر وان سلم
فلا ضير فانا ادعينا حجية الاجماع في الجملة وقد صح على ان اكثر ما ادعيته لا بد
من الاجماع كاجماع الصحابة والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى امكان المنع و
المناقشة في بعض هذه المراتب ايضا فلا تغفل قال بعض الافاضل بعد ذكر
خلاصة هذين الدليلين مع ما ذكر في دليل الاول من دفع النقض بالفلاسفة
وغيرهم فاقول هذا الدليل والفرق عند التتبع والانصاف ليس الا من قبيل
الخطابيات الضعيفة التي لا تكفي في المطالب الظنية فضلا عن المطالب التي يحتاج
منها الى القطع فان العلماء الذين اتفاقهم معلوم ويحكم بحكم حسن الظن ان لهم دليلا
قطعيا على هذا المطلب ادلة معظمهم كالشافعي وابي حنيفة والغزالي والاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني وامام الحرمين والقاضي الباقلاني وغيرهم مذكورة في كتبهم

منقولة

ذكر الادلة النقلية على حجية الاجماع مع ما اورد عليها ...

منقولة عنهم في الكتب المتداولة مع الاعتراضات الواردة عليها بحيث لا تقبل
الدفع فلا تكون ظنية فضلا عن ان تكون قطعية ودعوى ان يكون لهم دليل
قطعي على ذلك وان لم ينقل مع نقل هذه الادلة الضعيفة بعيد غاية البعد فالظاهر
ان باعثهم على الحكم المذكور الشبهات المنقولة عنهم وهذه الشبهات التي في نظرهم
هي البراهين الحقة كافية لحكمهم القطعي بذلك كالحكماء واما لو ان الاشتباه
لم يقع في الشبهات ضعيف بحيث كيف وقد وقع لاصحاب هذه الادلة باعتراف
المعترضين على كلامهم ولو كان المراد من العلماء الصحابة والتابعين فالظاهر
انه لم ينقل عنهم تخطئة المخالف وتقديمه على القاطع بل اصطلاح الاجماع و
القاطع والظني وامثالها انما تجدد بعد عصرهم حال تدوين الكتب وتكثير الاجماعات
والاجتهادات نعم ما ادعى الغزالي من التواتر المعنوي في قوله عم لا تجتمع امتي
على الخطا لو ثبت لكان عمدة ما يمكن التشبث في هذا المقام لكن التواتر امر
وجداني يختلف بالنسبة وانما ينفع لمن حصل له ولا ينهض حجة على الغير
فتأمل انتهى **واما** النقلية **فمنها** ما استدل به الشافعي وهو قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا تقريره انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل
المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام
في الوعيد فيجب اتباعه واعترض عليه بوجوه كثيرة منها احتمال وجوه من التخصيص
فيه كجواز ارادة سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء به او
فيما به صاروا مؤمنين ومنها عدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل
المؤمنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ومنها انه

يدلّ على تحقيق المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل الا بالاجماع
قال السيد المرتضى قدس سره انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من
يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم انتهى وبالجملة هذه
الاية ليست بمسلك المطلوب بل غاية ما يمكن ان يدعى فيها تخصيص الظهور في مع
الاثبات اصل كلي بدليل ظني مما سقط عنه من لم يجوزه واما عند من جوزه
فاثبت القياس الذي من الاصول عندهم بالظواهر كالحاجبي سالك هنا في الاعتراض
طريقا امر قرره العضدي بقوله والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت
حجيته الا به فيصير دورا انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قدم بعضها في مبحث
الاجتهاد فتذكر ومنها ما استدل بعضهم وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة
وجه الاستدلال ان الوسط بمعنى الخير ولا خير في المتفقين على الخطا واورد
عليه ان المراد بالشهادة الاخروية كما قاله المفسرون وهم فيها عدول خيرون فلم
يثبت خيريتهم وعدالتهم في الدنيا سلمنا لكن الاية لا تدل على خيريتهم وقبول
شهادتهم في كل ما يقولونه مع ان حكمهم ليس بشهادة بل هو قول عن اجتهاد و
ايضا فتجويز وقوع الخطاء منهم احيانا لا عن عمد لا ينافي كونهم خيرا من غيرهم
ولا يوجب عدم قبول شهادتهم كشهادة العدول في الحقوق انتهى ومنها
ما نقله العلامة في التهذيب وهو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الاستدلال به ان لام الجنس يقتضي
الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا

على خطا

على خطا لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو مناقض لمدلول الاية و
بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم وبان المفرد المحلى بلام التعريف
كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم ومنها ما استدل به الغزالي وهو قوله
صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطا فقرر بوجهين احدهما انه متواتر معنى
لوقوع روايات كثيرة بمعناه كلا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال يد الله على الجماعة
من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وثانيهما انه مما تلقاه الامة
بالقبول فلولا انه صحيح لمقتضى العادة بامتناع الاتفاق على قبوله وبحث
الحاجبي الاول واورد على الثاني ان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد وانكر العلامة
ره في التهذيب تواتره ولا يخفى ان ما قيل من ان كون الاجماع حجة قطعيته معلوم
بالضرورة من الدين يمكن ان يكون مبنيا على اعتقاد التواتر في هذا الخبر الدال
على حجيته لا ان يكون حجيته في نفسه من ضروريات الدين كما توهم بعضهم واورد
عليه انه سفسطة فتأمل فان قلت كيف شاع الاستدلال بالنقليات على الاحكام
ونحوه مع انه من المواضع المطلوب فيها اليقين وان المعتزلة وجمهور الاشاعرة
اتفقوا على عدم جواز افادتها اليقين اصلا قلت القائل بعدم افادتها اليقين
تمسك بامور ضعيفة معلوم البطلان [illegible] غاية تحريرها ان افادتها اليقين
موقوفة على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف
واصولها تثبت برواية الاحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة
الرواية يجوز الخطاء على العرب وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان و
الثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص ونحوها

بيان صحة الاستدلال بالنقليات على الاحكام العقلية

والكل لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه ثم بعد الامرين لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الذي وجب تقديمه على النقلي لئلا يلزم العمل بهما او بنفيهما او تقديم الفرع
على الاصل لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا
يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق ان دلالة الادلة النقلية تتوقف على امور ظنية
فتكون الدلالة ايضا ظنية هذا هو نهاية ما يمكن ان يحرر مقصودهم والجواب
عن جميع ذلك ظاهر فان كل ظني من حيث هو يمكن ان يفيد اليقين بمساعدة
انضمام القرائن الحالية والمقالية كيف لا ولا شك في علمنا بان استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوها في زمن الرسول صلعم كان في معانيها التي يراد منها الان والتشكيك
فيه سفسطة وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها وكذا
كذا في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فيمكن ان يفيد مثل هذه
العلوم الحاصلة لنا بالتواتر ونحوه علما يقينيا بالمراد واما المعارض العقلي فقد
نعلم انتفاءه اذا علمنا ان القائل صادق فقد ثبت امكان استفادة اليقين من
الدلائل النقلية عموما بلا فرق بين المطالب العقلية او الشرعية في ذلك موقف
صاحب المواقف في عدم الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض العقلي توقف
يشبه الوسواس فانا اذا علمنا صدور مضمون لا يجوز كذب عقلا وعلمنا انتفاء
سائر الاحتمالات بالقرائن لا شك انه يحصل جزمنا بانه موافق لنفس الامر
معلوم ان الموافق لنفس الامر حق لا شبهة فيه نعم حصول العلم منها بالعقليات
التي هي المبادي بالنسبة اليها كالتصديق بوجود الصانع وبعض صفاته كالعلم
والقدرة وانتفاء القبيح في اقواله وافعاله الموقوف عليها الاستدلال بصدق
القائل بها محال تو هم دور لكنه يمكن ان يدفع بانه بعد مشاهدة المعجزة او تواتر

عادته

محمد في اخبارنا علما قطعيا بصدق من اتى به سواء كان بديهيا او استدلاليا ثم نعلم
بقضايا قياساتها معها بدون توقف على شيء منها حتى انه حاصل ايضا لمن لم يعرف
الصانع وصفاته اصلا وانكار ذلك يكاد يكون مكابرة فانقل السيد الشريف
في شرح المواقف عن الفخر الرازي من انه جزم بعدم جواز التمسك بها في
العقليات مطلقا وقال بانحصار افادتها اليقين في المسائل النقلية كالاجماع
وخبر الاحاد انما هو لمضرة جمهور الاشاعرة في الجملة كما هو حاله مع انه قد صرح
بالملازمات افادتها اليقين في الاربعين وما افاد في هذا الشرح قاصدا به الرد على
المصنف في القائل بعموم الافادة في شرح المقاصد فقال ان النقلي يجوز ان
يكون من المستحبات فلاجل هذا الاحتمال انما يحصل الجزم بعدم المعارض
العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك
بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض
لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها انتهى
مدفوع بما مر اذ قطعية صدق القائل يدفع الاحتمال المذكور لان من يمتنع
عليه الكذب لا يمكن ان يخبر بما يستحيل وقوعه والا لزم احد المحالين وقوع
المستحيل او كون الصادق كاذبا فتامل وبالجملة ظهر مما فصلنا ان الغاية ما تمكنه
منه بعض الاذكياء في هذا المقام هي افادتها اليقين في غير الشرعيات واما فيها
كالاجماع كما صرح به الفخر الرازي فهو امر ثابت بينهم حتى انه ينبغي ان يحمل انكار
الاشاعرة والمعتزلة ايضا ههنا على افادتها اليقين في العقليات لا حصر فظهر
ان مدار اكثر استدلالات الشرعيات عليها فتدبر ولما اجماع الطائفة
الرابعة وهم جمع من اهل ملة واحدة فحصول هذا الجمع ان لم يشتمل على قول معصوم

فلا وجه لحجية اجماعهم وان اشتمل عليه فهو حجة باعتباره والامامية رضوان
الله عليهم انما يعتدون باجماعات الطايفة بهذا الاعتبار قال السيد المرتضى رح
في الانتصار ومما يجب علمه ان حجة الامامية في جميع ما انفردت به او شاركت فيه
غيرها من الفقهاء هي اجماعها عليه لان اجماعها حجة قطعية ودلالة موجبة
للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى او طريقة اخرى توجب العلم و
تثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الا الى اخرى والا ففي اجماعهم كفاية
وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام الذي دلت
العقول على ان كل زمان لا يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطاء في قول
ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه
الطريقة في مواضع من كتبنا انتهى فان قلت يدعي علماء الامامية في كتبهم
لها قسمان احدهما ما يكون منعقدا في زمان ظهور ائمتهم والثانية ما يكون منعقدا
في زمان الغيبة فالاولى مما يتصور انعقاده بحيث يرى شخص المعصوم ويسمع كلامه
واما الثانيه فكيف يتصور مع غيبته وعدم علم احد بمكانه بل عدم حضوره زمنا
في زمان الغيبة الكبرى حتى على سبيل الندرة ايضا على ظاهر ما روي عنه في التوقيع
المشتمل على قوله فقد وقعت الغيبة التامة الآن من ادعى المشاهدة قبل خروج
السفياني فهو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع على دخوله فيهم بل على وقوع الاتفاق
من جميعهم مع انتشارهم في الآفاق قلنا التحقيق ان معنى دخول المعصوم في الاجماع
ليس الا ان قوله يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم
دخول شخصه في جملة اشخاصهم ولا كونه في ازمانهم فان انعقاد الاجماع في زمان
الغيبة غير موقوف على دخول خصوص قول امام العصر في اقوالهم بل ربما ينعقد

على طبق

على طبق قول غيره من الائمة الماضية ع فان قول كل منهم حجة حيا وميتا وهذه
الدقيقة لم تخف على الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما قيده به العامة تعريفاتهم له من
قولهم في عصر بل لو قيد به لكان محلا للجرح وهذه الصورة به مع انها الحق في
هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله ع لقولهم بالقراين والآثار
المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطايفة لا يكون الا على طبق ما ثبت
عندهم من قولهم ع قال الشيخ الطوسي ره في العدة ما لا يتعين لنا قول الامام في
كثير من الاوقات فنحتاج ح الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم ع
داخل فيهم انتهى واما اطلاعنا على اتفاقهم فسهل عند التتبع لآثارهم وقد
مر الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا اشكال
فيه وقد تذكر فطنتهم من هذا التحقيق وجه دفع ما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام
من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق جمع على امر فيقطع بان احد المجمعين هو المعصوم
ولكن لا يتعين شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام ع
قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد
الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وكذا ما قيل ان ضبط الاجماع انما
يتحقق في حين حضور الامام واما في غيبته فلا يعلم وكذا ما ذكره بعض الافاضل
بعد ما مر ذكره عنه من ان الاطلاع على الاجماع المعتبر عند العامة محل اشكال
بقوله واما على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية الاجماع باعتبار
دخول المعصوم لا من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع الحجة اشد اشكالا
خصوصا في زمن الغيبة فان الاطلاع على اقوال الشاهدين متعسر فضلا عمن
غاب غيبة لا يعرف احد شخصه ولا مكانه فكيف يعرف قوله وكونه داخلا في جملة

الاقوال وكذا ما ذكره ايضا بقوله واما ما ذكره بعض متاخري اصحابنا من انه يمكن الاطلاع
على الاجماع في زمان قريب من زمن الائمة ع كزمان متقدمي اصحابنا ففيه اشكال
ايضا لانهم ان علموا بخصوص قول الامام ع فلا فائدة للاجماع ولا اثر له لان المطلوب على
هذا تحصيل الاطلاع به على قوله ع فاذا حصل فلا فائدة في قول الاخرين ولا في نقله
وان لم يعلموا بخصوص قوله ع عاد الصعوبة المذكورة اذ لا بد من العلم بعدم خروج
احد من المجتهدين الموجودين في العالم من الحكم حتى يعلم دخول الامام ولا يكفي العلم
بقول المجتهدين المعلومي النسب فلا فرق بين قرب الزمان وبعده في ذلك الا
ان يقال يمكن علم المتقدمين بكون الامام في جماعة محصورين كاهل بلد او اهل بيت
مثلا ولا يعلموا بخصوص قول الامام ع لكن علموا ان كل هذه الجماعة متفقون
على قول فيحصل علمهم بالاجماع المصطلح عند الامامية ولا حاجة الى تتبع غير هذه
الجماعة ومع ذلك يظهر الفرق بين حال المتقدمين من الاصحاب ومتاخريهم اذ لا يمكن
ذلك بالنسبة الى المتاخرين فتامل وكذا ما ذكره بقوله ان دعوى الاجماع في كلام
المتاخرين من غير نقل من المتقدمين لا تستقيم الا على تاويل في معنى الاجماع مثل
ما ذكره الشهيد ره في الذكرى بعد تسميتهم المشهور اجماعا او عدم الظفر بالمخالف
وامثاله وكثرة الاجماع في كلام المتقدمين يمكن ايضا تفسيره بان مرادهم بالاجماع احد
ما ذكر من التاويلات اذ ما ذكرناه في بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك
في ندوره وقوعه ولا يخفى ان في حجية امثال ذلك مع عدم العلم بدخول الامام اشكالا
وغاية ما ذكر في بيان حجيتها ان عدالتهم يمنع الاقتحام على الافتاء بغير دليل ولا
يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وفيه تامل لا يخفى انتهى وايضا الظاهر ضعف
ما جزم به بعضهم من ان في زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين

[illegible] الامام

يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى يردهم الى
الحق انتهى وذلك لان تأمل تجويز الاتفاق منهم على امر غير ثابت اصلا حتى يحتاج
الى هذا التكلف البعيد الذي ظهر فيه لاجله بعض الفضلاء بقوله وبطلان هذا
مما لا يحتاج الى البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور فتامل هذا وجوه
اصول الحق هذه المباحث المهمة للاجماع وله مسائل اخر مختلف فيها تركنا
فروعها فينبغي التنبيه على ما هو اهم منها لتكميل البصيرة في المطلوب فنمهد اولا
مقدمة هي ان الاصوليين بعد تعريفهم الاجماع بما عرفت وسياقة الكلام
فيه الى اثبات حجيته على وجه يوجب القضاء فيما يكون المجمع عليه حكما قطعيا او
بعض الاتفاقات الذي لا يشمله تعريفهم مع كونه معولا عليه فيما بين بعض
قدمائهم فسموه الاجماع ايضا توسعا ومن هذا القبيل تسمية المشهور
وما يشبهه اجماعا كما مر وايضا لما لم تكن تلك الاجماعات حجة بالمعنى الذي استعملوها
في الاجماع الحقيقي وهو ما يكون موجبا للعلم اليقيني احتاجوا الى توسع في لفظ الحجة ايضا
فاستعملوها في معنى مطلق الدليل الشامل للظني المستعمل في الفقهيات بينهم وبالجملة
كل مسئلة موضوعها الاجماع ومحمولها الحجة ايجابية او سلبية يحتمل باعتبار معنييهما
في بادي النظر اربعة احتمالات لانه اما ان يكون المراد في كل منهما معناه الحقيقي او معناه
المجازي او في الموضوع الحقيقي وفي المحمول المجازي او بالعكس فخلطهم وعدم التوضيح
مقاصدهم عند استعمال هذين اللفظين الا نادرا ربما يشتبه الامر على غير المحصلين
فيمكن ان يحصل في النزاعات اللفظية فالاولى ان نشير الى المقصود في مواضع الاشتباه
توضيحا للكلام وتنبيها على مزال الاقدام فنقول من المسائل المختلف فيها المشهور
ان الاجماع المنقول بخبر الواحد هل هو حجة ام لا قالوا انكر حجيته الغزالي وبعض الحنفية

والمراد بالاجماع هنا الاجماع القطعي وبالحجة الدليل المعول عليه في الفقهيات
المعتمد في حجيته بهذا المعنى انه ان لم يكن قطعيته اولى من الخبر الواحد فلا اشتر[اك]
بينهما ثابت السنة يجب العلم به مثله والمنكرون تثبتوا بانه اثبات اصل والظا[هر]
واجيب بانه اذا امكن اثبات السنة وهي اعظم الاصول بالظاهر فما المانع في
اثبات الاجماع به ولا يخفى ان الظاهر من دليل المنكرين انهم نفوا حجية القطعية
لا الظنية كما هو المشهور لشيوع استعمال هذا السياق في امثال انكار ثبوت حجية
الاجماع القطعي بالخبر الواحد وظاهر ان المراد هناك نفي قطعيته مع لا يقال الجواب
يكون النزاع لفظيا ثم على تقدير كونه معنويا يمكن الجواب بانه ان اردتم بالاثبات
الاثبات القطعي فلا نزاع وان اردتم الظني فانكاره مكابرة فان الظاهر امارة البتة
والامارة من حيث هي مفيدة للظن البتة بل بالاتفاق وقد عورض بقوله ص
نحن نحكم بالظاهر فلظهوره وافادة الظن يجب ان يكون محكوما به قال العضدي
في شرح المختصر وقد يمنع افادته الظن لبعد الاطلاع على اجماعهم دون غيره وحكم
الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة بفساد هذا الكلام باعتبار ان اطلاع الواحد على
هذا الامر المستبعد من جهة احتمالات استند اليها المنكرون لحصول الاجماع
العلم به كما مر اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير وقال بعض الفضلاء القا[ئل]
بحجية الخبر الواحد والحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت من بعد
الاطلاع عليه ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان الظاهر من حال القدماء كا[لسيد]
المرتضى والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة
الغير المبتدعة ولو في زمان الغيبة على امر ومع فكيف الوثوق بالاجماعات الواقعة في
كلامهم وفيه ما لا يخفى فان الكلام في هذا المقام مبني على فرض دعوى الاطلاع من واحد

على اجماع

على اجماع قطعي ونقله الينا ذلك فلا اقل من تمام هذا النقل على نقل وقوع مستند
لهذا الاجماع او مستلزم له ممن لم يتوقف في حجية الخبر الواحد فكيف يتوقف في
حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى
وابن زهرة ومن تبعهما لكان لها وجه ولكن لم ينقل عنهم بل مدار احتجاجات السيد
قدس سره على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل يقدمه على
ظاهر الكتاب فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا قد ظهر مما سبق ان الاجماع
الحقيقي هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد ومن تبعه
وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة
حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة به فاذ تقع الاشتباه ولزم
الوثوق [illegible] فتدبر وقال الشيخ البهائي في حواشي الزبدة بعد نقل قول
العضدي الى وبعض الحنفية بحجية المنقول بالتواتر دون الاحاد ان المحققين
على ان كلا منهما حجة وان كان المتواتر اقوى لانه قطعي ولي مع القوم في هذا
المقام بحث وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا
والاجماع تطابق اراء روساء الدين على حكم واذعانهم عن اخرهم به وهذا الامر
غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا نذعن بهذا الامر ونقل (وتواتر)
هذا القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه مذعن به في الواقع لاحتمال التقية
او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما التائي
لمصادمة العدالة فقد ظهر مما تلونا عليك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى
قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين
ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه فتأمل وتدبر انتهى

ولا يخفى ما فيه فان هذا التعريف للاجماع انما هو موضوع على مذاق المنكرين لحصول
العلم به ومبني على بعض ما توهموه وقد مر مع ما اجبنا عنه والحاصل ان الاجماع عبارة
حقيقة عن تطابق اقوالهم لا انهم كما زعموا فلا اشتباه في كونه محسوسا ويؤيده ما ترى ان
العلم القطعي ببعض الاجماعات من بعض الطوائف حاصل لنا بالتتبع كاجماع الامامية
على حلية المتعة مثلا ولا سبيل اليه الا التواتر وهو ظاهر ويستلزم ذلك ان يكون
الاجماع المنقول الينا بالتواتر امرا محسوسا فاندفع البحث **ومنها** اجماع اهل مدينة
الطيبة من الصحابة والتابعين هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته
اي كونه دليلا ظنيا نصرة لما التزمه من مذهب مالك المحمول على القول بها على المشهور
وقد حمل بعضهم مذهبه على تقديم رواياتهم وبعضهم على حجية اجماعهم على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة قال العلامة في التهذيب اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتبر بقولهم والا فالحجة
في قوله وحجة مالك بقوله ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا
تدل على المطلوب لمنعه اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال كون ذلك في زمانه وعدم
عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم بعض المؤمنين وكذا عدم اشتمالهم على معصوم
انما ينفي حجية القطعية لا الظنية المبنية على كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الادلة من
قول الرسول وفعله كما هو المطلوب بناء على ما قرره العضدي فتأمل ثم لا يخفى ان
هذا الوجه بعينه يجري في حجية اجماع اهل البيت ايضا على فرض عدم عصمتهم كما هو
زعم العامة فنفيهم في هذا المقام الحجية عن اجماعهم مطلقا الظاهر في عدم حجية
الظنية ايضا كانه مبني على التعصب فان قيل يمكن ان يكون منظورهم في هذا المقام
النقد على ما جعله الخاصة مسئلة ههنا وهو حجية اجماع القطعية ولذا لم يلتفتوا

لانبياء

الى بيان حجية اجماع الظنية مثل ما ذكروا في بيان حجية اجماع اهل المدينة لان
الظاهر انهم لم ينكروا ان اجماعهم على حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب قلنا
الظاهر ان الخاصة اعتقدوا هذه المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا عليها ردا
عليهم لا العكس وانهم هنا ليسوا بصدد اثبات حجية القطعية لان قول كل منهم حجة
قطعية عندهم بالدلائل الدالة على عصمتهم المسطورة في كتبهم الكلامية فلا يحتاجون
الى اثبات حجية اجماعهم ههنا على حدة وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه المسئلة
بنقل روايات المخالفين الواردة في تطهيرهم على طبق التنزيل ويؤيد ذلك تنزلهم في
هذا المقام عن مرتبة دعوى العصمة لهم واكتفائهم في حاصل نتيجة الدلائل بكونهم
انهم اعرف بالاحكام وابعد عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم و
الاهتداء بهداهم قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة بحثنا في هذه المسئلة
مع المخالفين انما هو على سبيل المماشاة معهم في ان اقوال اهل البيت عليهم السلام عن الاجتهاد
والا فعندنا انهم معصومون عن الخطاء فلا يقولون عن اجتهاد فظهر ان الخاصة
انما يثبتون ههنا حجية الظنية ولا وجه لها الا مقابلتهم للعامة في هذه المسئلة
فلو كان مراد اهل العامة في هذا المقام هي حجية القطعية لا الظنية ايضا
كما توهم الموجه لكان النزاع لفظيا فثبت انهم تعصبوا ونفوا حجية مطلقا
ولم يلتفتوا الى ما قالوا في بيان حجية اجماع اهل المدينة ونحوه بل ثبت حجية
اجماعهم ايضا بهذا المعنى فنفيها مطلقا مكابرة **ومنها** ندور المخالف للاجماع
مع كثرة المجمعين هل يقدح في الحجية ام لا رجح الحاجبي عدم القدح في الحجية
بمعنى كونه دليلا ظنيا وان نفي كونه قطعيا كما في المسئلة السابقة مستندا
بدلالته على وجود راجح او قاطع والحق انه لا اعتداد فيه بالنظر الى من ثبت

ولا يخفى ما فيه فان هذا التعريف للاجماع انما هو موضوع على مذاق المنكرين لحصول
العلم به وسيبنى على بعض ما ذكرناه وقد مر مع ما اجبنا عنه والحاصل ان الاجماع عبارة
حقيقة عن تطابق الحق ايهم لا انهم كما زعموا فلا اشتباه في كونه محسوسا ويؤيده ما ترى ان
العلم القطعي ببعض الاجماعات من بعض الطوائف حاصل لنا بالتتبع كاجماع الامامية
على حلية المتعة مثلا ولا سبيل اليه الا التواتر وهو ظاهر فيستلزم ذلك ان يكون
الاجماع المنقول الينا بالتواتر امرا محسوسا فلا تدع الحث **ومنها** اجماع اهل مدينة
الطيبة من الصحابة والتابعين هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته
اي كونه دليلا ظنيا نصرة لما التزمه من مذهب مالك المحمول على القول بها على المشهور
وقد حمل بعضهم مذهبه على تقديم رواياتهم وبعضهم على حجية اجماعهم على المنقولة
المستمرة كالاذان والاقامة قال العلامة في التهذيب اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة
في قوله ع وحجة مالك بقوله ص ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
تدل على المطلوب لمنعه اولا وليس دلالته ثانيا لاحتمال كون ذلك في زمانه وعدم
عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم بعض المؤمنين وكذا عدم اشتمالهم على معصوم
انما ينفي حجية القطعية لا الظنية المبنية على كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الادلة من
قول الرسول وفعله كما هو المطلوب بناء على ما قرره العضدي فتامل ثم لا يخفى ان
هذا الوجه بعينه يجري في حجية اجماع اهل البيت ع ايضا على فرض عدم عصمتهم كما هو
زعم العامة فنفيهم في هذا المقام الحجية عن اجماعهم مطلقا الظاهر في عدم حجية
الظنية ايضا كانه مبني على التعصب فان قيل يمكن ان يكون منظورهم في هذا المقام
النفي على ما جعله الخاصة مسألة هيهنا وهو حجية اجماع القطعية ولذا لم يلتفتوا

الى بيان حجية اجماع الظنية بمثل ما ذكروه في بيان حجية اجماع اهل المدينة والا
فالظاهر انهم لم ينكروا ان اجماعهم على حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب قلنا
الظاهر ان الخاصة اعتقدوا هذه المسألة في كتبهم الاصولية واستدلوا عليها ردا
عليهم لا العكس وانهم هنا ليسوا بصدد اثبات حجية القطعية لان قول كل منهم حجة
قطعية عندهم بالدلائل الدالة على عصمتهم المسطورة في كتبهم الكلامية فلا يحتاجون
الى اثبات حجية اجماعهم هيهنا عليهم وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه المسألة
بنقل روايات المخالفين الواردة في تطهيرهم على طبق التنزيل ويؤيد ذلك نزولهم في
هذا المقام عن مرتبة دعوى العصمة لهم واكتفائهم في حاصل نتيجة الدلائل بكونهم
ع اعرف بالاحكام وابعد عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم و
الاهتداء بهداهم قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة بحثنا في هذه المسألة
مع المخالفين انما هو على سبيل المماشاة معهم في ان اقوال اهل البيت ع عن الاجتهاد
والا فعندنا انهم معصومون عن الخطاء فلا يقولون عن اجتهاد فظهر ان الخاصة
انما يثبتون هيهنا حجية الظنية ولا وجه له الا مقابلتهم للعامة في هذه المسألة
فلو كان مراد اهل العامة في هذا المقام نفي حجية القطعية لا الظنية ايضا
كما توهم الموجه لكان النزاع لفظيا فثبت انهم تعصبوا ونفوا حجيته مطلقا
ولم يلتفتوا الى ما قالوا في بيان حجية اجماع اهل المدينة ونحوه ليثبت حجية
اجماعهم ايضا بهذا المعنى فنفيها مطلقا مكابرة **ومنها** ندور المخالف للاجماع
مع كثرة المجمعين هل يقدح في الحجية ام لا رجح الحاجبي عدم القدح في الحجية
بمعنى كونه دليلا ظنيا وان نفى كونه قطعيا كما في المسألة السابقة مستندا
بدلالته على وجود راجح او قاطع والحق انه لا بعد فيه بالنظر الى من لم يشترط

كلام مع العلامة في نفي حجية اجماع اهل المدينة

كلام مع العامة في نفي حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام

ثانيها انه يعتبر في الاجماع عند بعض المخالف لم يكن بشرط القطع بالعمل

القطع في العمل به واكتفى بالراجح كاكثر علمائنا واما من التزم القطع منهم كالسيد
المرتضى قدس سره فحيث تمسك في مسئلة باجماع الطائفة مع وجود مخالف منهم
اعتذر عنه بتقدم اجماعهم عليه وسند ذه عنه اخيرا كما نعلمه في كثير من مسائل
الاستصاد بالنسبة الى المخالفة له على بن الجنيد ويؤيد ما ذكرنا ما روى في باب اختلاف
الحديث من الكافي عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل بعد
ذكر وجوه من المرجحات بين الراويين الحاكمين من اصحابنا بين رجلين تنازعا
في دين او ميراث من قوله ثم ينظر الى ماكان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما
به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور
عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه **ومنها** انه يجب مستند للاجماع ثم
لا فالمذهب المنصور انه لا بد منه لاستحالة تحقق الاجماع على حكم عادة بدون دليل
وتوهم كونه معه عاريا عن الفائدة مدفوع بان الفائدة سقوط البحث وحرمة
المخالفة وايضا يوجب هذا التوهم ان يكون عن غير دليل البتة وخلافه معلوم
قطعا وفرع العامة على هذه المسئلة انه هل يجوز ان يكون مستنده قياسا ام لا
وعلى جوازه هل هو واقع ام لا فقطع الحاجبي بالاول في الاول ورجح الاول في الثاني ومثل
بامثلة قررها العضدي بقوله كامامة ابي بكر اجمع عليها بقياسها على امامته في الصلوة
فقيل رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه و
اراقة نحو الشيرج اذا وقع فيه الفارة قياسا على السمن وحد شارب
الخمر فقد اثبته على عم بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى فارى عليه حد المفترى انتهى ولا يخفى ان بناء شيء من الامثلة على القياس
ممنوع بل الظاهر في الثلثة الاخيرة وجود نص لكن ما استغنى عن نقله به واستعملوا

ورد ما ذكره ابن الحاجب والعضدي من
اشتراط الاجماع الى القياس

القياس في الاخيرة من على عم افتراء او محمول على نوع مماشاة معهم او نحوه كيف وقد
روى عنه عم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه ثم كيف وقد انكره
الحنفية في الحدود مع ان ابا حنيفة رئيس القائسين وان دعوى اجماع الامة على
الاول مدفوعة بنفسها بتخلف الاعاظم من الصحابة كما هو مشهور حتى ذكر ابن قتيبة
انه لم يبايع ابا بكر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله ثمانية عشر رجلا
وكانوا رافضة على ابن ابي طالب عم وابو ذر وسلمان ومقداد وعمار وخالد بن سعيد بن
العاص وبريدة الاسلمي وابي بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم التيهان
وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وابو ايوب الانصاري وجابر بن عبد الله
الانصاري وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة وقيس بن سعد وعبد الله بن
العباس مع ان بناء الاجماع المذكور على القياس مردود اولا بعدم تحقق غير هذا
الفرع من اركانه الاربعة المعتبرة فيه عندهم فانه سيما الاصل منفي بما هو المروي
المشهور بين الخاصة انه عم لما استشعر في مرضه بارادة ابي بكر الامامة في الصلوة
قام مع كمال ضعفه وقصد المحراب متوكيا على علي عم والفضل بن عباس فنحاه
عنه وتقدم القوم وصلى بهم وروى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه انه
امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله
صلعم في نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله صلعم و
الناس يصلون بصلوة ابي بكر انتهى وثانيا بما هو عليه الاستاد مما يخالف في حوالي
العدة عند تقرير الدليل على امامة علي واولاده الاحد عشر عليهم السلام بابطال
غير النص المخصوص بهم من الاحتمالات الممكنة فيما ينعقد به الامامة من الاجماع و
البيعة والقياس من انه ان اريد بالقياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه كما

عن نصه هذا القائل به لزم ان يكون ابو بكر اماما من حين موت النبي صم قبل نصب الامة
على ما فرض اى القياس مع رفع المانع وهو وجود النبي صم ولم يذهب اليه احد من
النواصب وان اريد به ما قال القائل اى الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه منه غيره
لزم شبه الدور ولا ينفعه انضمام الاجماع سواء كان جزءا لما يعتقد به او كان خارجا عنه
انتهى ووجه لزوم شبه الدور هنا ان الاستدلال المذكور الذى هو بمنزلة الحكاية عن
المساواة المذكورة اى مساواة هذا الفرع الذى هو الامامة لاصله يلزم ان يكون علة
لها او علية الحكاية للمحكى مستلزمة لما يشبه الدور في الاستحالة لانها تابعة له فتدبر
ومنها ان انكار الاجماع القطعي في غير الضروريات الدينية هل هو كفر ام لا المشهور
المنصور انه ليس بكفر واما في الضروريات الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان
فرض قطعية الاجماع يستلزم القطع بالمجمع عليه فيلحق بالضروريات الدينية والفرق
ح مشكل فتامل ثم ان هذا في انكار الحكم واما في انكار تاويل او دليل مجمع عليه او احداث
شئ منهما خلاف ما اتفقوا عليه فقد قال العضدى ان المتاخرين في كل عصر لم يزالوا
يخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم شائعا ذائعا ولم ينكر عليهم والا
لنقل بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا وقال العلامة ره في التهذيب واذا
استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر
تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول فلو اول الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن
لاهل العصر الثاني تاويله بالمعنى الاخر **ومنها** ان الامة اذا اجتمعت في مسئلة على
قولين فهل يجوز احداث ثالث ام لا يجوز ويقال لهذا الاحداث خرق الاجماع المركب
فيه ثلاثة اقوال الاول الجواز مطلقا مستندا الى ان المسئلة اجتهادية فكما جاز للثاني
مخالفة الاول جاز للثالث مخالفتهما على طبق الاجتهاد والجواب الفرق بان المفروض

ان الثاني

انكار الاجماع القطعي [illegible] اشكال [illegible] تكفير [illegible] القطع [illegible] الضروريات الدينية

بان الثاني لم يخالف الجميع واما الثالث فيلزمه مخالفتهم الثاني المنع فيما يستلزم رفع
امر متفق عليه والجواز فيما لا يستلزم وهذا هو مختار جمهور العامة مثال الاول
اتفقت الامة في مسئلة ميراث الاخ مع الجد على قولين قيل يرث المال كله ويحجب
الاخ وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث مستلزم لرفع الارث المتفق
عليه فلا يجوز ومثال الثاني اتفقت الامة على قولين في مسئلة فسخ النكاح بظهور
العيب قيل يجوز الفسخ باحد العيوب المشهورة منها الجنون والعنة وقيل لا يفسخ
بشئ منها فالقول بثالث هو الفسخ ببعضها دون بعض جائز لانه لم تتفق الامة
بل موافق لكل من القولين في البعض فيجوز قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة
وههنا بحث وهو ان القول الثالث في هذه الصورة وان وافق كلا من القولين في
البعض لكنه مخالف لهما معا في البعض ايضا فان القائل بالسلب الكلي يبطل القول
بالايجاب الجزئي وكذا القائل بالايجاب الكلي يبطل القول بالسلب الجزئي فقد اجمعت
الامة على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين انتهى الثالث المنع مطلقا
وهو مختار جمع من العامة وجميع الخاصة من الطائفة المحقة الامامية بل مطلق
الشيعة قال العلامة ره في النهاية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو
غلط انتهى اما مستند هذا الجمع منهم كما نقل عنهم هو ان الامة اجتمعت على عدم
التفصيل فيكون التفصيل خلافا لاجماعهم وان فيه تخطئة كل فريق في
مسئلة فيلزم تخطئة الجميع والادلة السمعية تنفيها اجاب العضدى عن الاول
بانا لا نسلم اتفاقهما على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل ليس قولا
بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته
ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تتجدد اذ لم يقولوا فيها بحكم انتهى

تحرير محل النزاع في [illegible] الاجماع المركب ومنع [illegible] المخالفين

ولا يخفى امكان دفع هذا الجواب بادنى تصرف في تقرير الدليل هذا وعن
الثاني بان النفي تخطئة كل امة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان
يخطأ كل بعض في مسئلة غير ما يخطأ فيه الاخر فلا انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا
عرفت من اجتماعهم على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين فيلزم
تخطئتهم واما مستند الامامية رضوان الله عليهم ضوانه يلزم من احداث
قول ثالث على كل تقدير مخالفة المعصوم لانه داخل في جميع الامة وقائل
باحد القولين ففي مثل مسئلة الفسخ بالعيوب الذي جوز جمهور العامة فيه
احداث القول بالتفصيل لا يخلو قول الامام منه عن الصورتين المذكورتين
ولكن لما لم نعلمه بخصوصه يسوغ لنا الاخذ بكل منهما واما القول بالواسطة
بينهما فقد نعلم جزما انه خلاف لقوله عليه السلام فلا يجوز الاخذ به اصلا
قال السيد المرتضى قدس سره لا يجوز احداث قول ثالث للعلماء ان اختلفوا على
القولين حتى اذا لتقدير ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا فرضنا
انقسام الامة باجمعها على قولين فيكون الثالث باطلا لكن القائل الثالث انتهى
ولا يخفى ان مثل ذلك يجري في صورة اختلاف الامة في مسئلتين متباينتين
ايضا بان يقال مثلا كل من قال بوجوب المسح في الوضوء قال بحلية
المتعة في النكاح فان القول بثبوت احدهما ونفي الاخر خلاف ما اجمع عليه
الامة الداخل فيهم المعصوم وهو القدر المشترك بين القول بهما جميعا ونفيهما
جميعا وكثيرا ما استدل المرتضى قدس سره في الانتصار بمثله قال فيه قد
ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب وكل من حرمه اوجب
فيه حد الخمر فالتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة وقال العلامة في

في التهذيب

في التهذيب وهل يجوز خطاء بعض الامة في الامر والاخر في الاخرى اما عندنا فلا
لان المعصوم لا يخطئ في شيء واما عند الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم
القاتل لا يرث والعبد يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل
الامة و بعضهم جوزه لان الممتنع خطاء كل الامة والمخطئ ههنا في كل مسئلة
بعض الامة انتهى ويظهر من كلام فخر الرازي ايضا انه مايل الى ذلك وانه
مذهب الاكثر قال في المحصول هل يجوز انقسام الامة الى قسمين يخطئ احد
القسمين في مسئلة والقسم الاخر في مسئلة اخرى الاكثر على انه غير جائز
لان خطائهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطاء وهو منفي
عنهم قال الشيخ البهائي في حواشي الزبدة بعد نقل هذا الكلام منه وفيه
ان الدليل جار في انقسامهم اقساما بعدد يكون كل قسم مخطئا في مسئلة
والاخر في الاخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز خلو العصر عن مصيب في
كل احكامه وهذا امر الذي تدعيه الامامية فالمخالفون قد وافقوهم
على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك بما عرفته ان ما ادعى
العضدي في شرح المختصر من الاتفاق على عدم امتناع الخرق في مثل هذه
الصورة بقوله لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب
قال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او لا يقتل ويصح
لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان تخالف في احدهما بعضا وفي الاخرى
بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او
قلة التتبع او غيرهما ولقد تابعه التفتازاني في انتفاء هذه الدعوى هنا
في شرح الشرح وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة لا في مسئلتين

رد على الفاضل العضدي والتفتازاني في دعوى الاتفاق على عدم جواز الخرق في بعض الصور

بيان امتناع التعاكس في الاجماع

وايضا لا يخفى ان اصل المسئلة لا يختص بصورة اجتماع الامة على قولين بل هو
على سبيل التمثيل فيجري في صورة اجتماعهم على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث
رابع او على اربعة فلا يجوز احداث خامس وهكذا وايضا لا يختص بصورة
اتفاق الامة بل يجري في سائر الاتفاقات منها المعارية الحجية كاتفاق الائمة
رضوان الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز التجاوز وكاتفاق
جميع العقلاء في احكامهم العقلية كذلك فيعلم حقيقة قلنا المسئلة لخطا
ثم اعلم انا اذا فرضنا احدى الطائفتين او الطوائف اذا فرضوا او رجعوا عن
قولهم واتفقوا على ما قال به الاخرون وبالجملة اذا اتفق الجميع في العصر الثاني
على احد قولي العصر الاول مثلا يحصل العلم ح بخطاء الاولين واصابة الثانين
لظهور دخول المعصوم في الثانين ومثل ذلك يعلم امتناع التعاكس بان
يرجع كل من الطائفتين عن قوله ويقول بما قال به الاخرون ولامتناع الرجوع
عن المعصوم قال الشيخ البهائي ره في حواشي الزبدة ان لامتناع التعاكس
دليلين اولهما لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم في احد الشطرين يحيل معه
التعاكس وثانيهما للعامة وهو ان نفي الاجتماع على الخطاء لا يجامع التعاكس
اذ هو موجب للاجتماع عليه لان اللام في الخطاء جنسية واتحاد محل الخطاء
غير لازم فلو انحصر اهل الحل والعقد في ثلثة مثلا وكان كل واحد منهم معتقدا
في مسئلة من المسائل ما هو خطاء في نفس الامر صدق انهم مجتمعون على جنس الخطاء
وان اختلف محاله كما هو مذكور في المحصول وغيره من كتبهم الاصولية وح نقول
لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الذين هذا كلامهم يلزمهم عدم تجويز خلو
العصر عن شخص مصيب في جميع معتقداته غير مخطئ في شيء منها وهذا هو الذي

اجمع اصحابنا الامامية على وجوده في جميع الاعصار غير انهم اشترطوا مع هذه
الصفة التي هي عندهم في حجية الاجماع صفات اخرى ادلتهم لا اثباتها الا بالدلائل
المسطورة في اصولهم والحاصل ان المخالفين لنا في هذه المسئلة قد وافقونا
من حيث لا يشعرون ثم انه ره تفطن بان ما دونه المخالفون في اصولهم كالبخاري
وغيره من قوله صلعم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة
يعطى ان نفيه صلعم الخطاء عن الامة انما هو بسبب دخول الفرقة المحقة فيهم
فقال فاجماعهم كاشف عن دخولهم وحجيته لذلك وهذا كما يقوله اصحابنا
من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فتشنيع المخالفين علينا بانه
يلزمنا ان لا يكون لنفس الاجماع عندنا حجية بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم
وارد عليهم وهم غافلون انتهى وفيه هنا شيء وهو ان المراد بالامة في
قوله صلعم لا تجتمع امتي الخ لا يجوز ان يكون جميع الامة لضرورة خروج من لم
يوجد بعد ولا الاموات فانه لا اجماع ولخروج الكفار والعوام من المؤمنين
بالاتفاق ولخروج المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه من غير ذلك الفن فلا عبرة
بقول المتكلم في الفقه وبالعكس على ما صرح به العلامة في التهذيب فيكون
المراد بالامة بعضا مخصوصا من الامة لها امتياز ظاهر عن غيرها في معرفة الصواب
والخطاء من الاحكام وحملها على شخص كالمعصوم على قياس ما مر نقله عنه ره
في وجه الاستدلال بالاية بعيد عن الصواب لانه وان لم يناف لفظ الامة لو وقع
اطلاق الامة على الواحد ولكن ينافيه الاجتماع ولو حملت على المعصومين حتى يناسب
الاجتماع من هذه الجهة لكان لا يناسبه من جهة ان الخطاء منفي عن كل واحد
لعصمته بلا دخل لاجتماعهم في النفي فلا ينفع نفي المعصومين في بعض الائمة

ذكر ما قيل في تعيين الفرقة الناجية وتوضيح ما ذكره الدواني في هذا المقام

كما لا يخفى فالظاهر ان المراد بالامة هنا طائفة وفرقة خاصة منها مشاركم في
كثير من الاشارات النبوية كقوله صلى الله عليه واله لا تزال طائفة الخ وقوله
ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قال العلامة في
بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسي في
تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأي على انه ينبغي ان يكون تلك
الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم
متقاربون في اكثر الاصول انتهى قال الدواني في شرح العقايد بل الا انهم
هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم بينها
غيرهم كمسئلة الكسب وتجويز رؤيته تعالى مع كونه عندهم منزها
عن المكان والجهة وتجويز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جواز رؤية
الاصوات والطعوم والروايح وتجويز رؤية اعمى الصين بقة اندلس انتهى و
لا يخفى ان سياق هذا الكلام يشبه سياق التعريض والسخرية فلا تغفل

بيان عدم دخول الجن والاولياء الغائبين في الاجماع لا يقدح في صحته

فظهر من مدارج ما فصلنا ان ما قيل في مقام القدح هنا من ان الجن داخلة في امة
محمد صلى الله عليه واله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهاداتهم وايضا الخضر والاولياء
الغائبون عن الخلق لا يعلم اتفاقهم ولو خصص بالخلق الظاهر للزم على الامامية
عدم تحقق الاجماع حال غيبة الامام مدفوع فظهر ايضا ان العمدة في الاجماع والمعول
عليه منه اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شيء مخالف لجميع الامم الباقية

بيان حجية اجماع الامامية في كل حكم نظري اصلي او فرعي

فاجماعهم يثبت كل حكم نظري اصلي او فرعي ولا يقدح فيه تفردهم بذلك عن غيرهم
كاجماعهم على عدم كون الامام بعد رسول الله صلى الله عليه واله اكثر من اثنى عشر

اوائل

بيان جواز اثبات امامة امام بعد مضي امام بالاجماع الامامية المنصوص عليه

اوائل وعلى ثبوت الغيبة في الامام المنتظر ونحوهما من الاصول التي تفردوا بها من
ساير الامم وكاجماعهم على وجوب غسل البول والمني ووجوب الحج مطلقا بالنبابة او نحو
وتعيين المسح على الرجلين فيما اشتاكلها من المسائل الفرعية التي اختصوا بالقول
بها دون غيرهم من الفرق وقد ذكر السيد المرتضى قدس سره في الانتصار اكثر
من ثلثمائة مسئلة فقهية من هذا القبيل واستدل على كلها باجماعهم وايد
اكثرها بالكتاب والسنة المعروفة بين مخالفيهم فان قلت هل يجوز اثبات امام
بعد مضي امام قبل بهذا الاجماع منهم قلنا نعم وان كان يجري فيه توهم الدور من جهة
ان حجيته انما هي بدخول الامام والمفروض ان امامته غير ثابتة بعد والتوجه
ان صحة اجماعهم ح لدخول قول الماضي المنصوص عليه من الائمة في اقوالهم فلا يتوقف
صحته على ثبوت امام العصر وقوله حتى يلزم الدور وقد مر تحقيقه قال العلامة
في التهذيب كل ما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما

كلام العلامة في ... علم فيه دور في الاجماع

لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود
الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به انتهى ولا يخفى ان
عدم جواز اثبات القادر والعالم بالاجماع لئلا يلزم الدور مبني على توقف صحته
عليهما وهو اما من جهة توقف ثبوت صحة الاجماع على الادلة السمعية كما هو طريقة
الغزالي وغيره واما من جهة توقفه على دخول المعصوم المتوقف ثبوت عصمته على
السمعيات كما هو طريقتنا ثم توقف صحة السمعيات على صحة النبوة الموقوفة على الاتيان
بالمعجزة الموقوف وقوعها ودلالتها على صدق مدعي النبوة على ثبوت وجود العلم
والقدرة له تعالى فيمكن ان يمنع بعض تلك التوقفات خصوصا الاخير منها فانه
على تقدير حصول العلم بصدق من اتى بالمعجزة من طريق الضرورة او ما يجري مجريها

كما ان توقف على وجود العلم والقدرة في الواقع فلا يتوقف على ثبوتهما عندنا حتى
لو اثبتناهما بالاجماع يلزم الدور فتأمل

الاحباط

في عرف المتكلمين عبارة عن ابطال حسنة بعدم ترتب ما يتوقع منها عليها ويقابله
التكفير فهو اسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو في المعصية نظير
الاحباط في الطاعة وعبارة القاموس التكفير في المعاصي كالاحباط في الثواب
ليس على ما ينبغي كما لا يخفى والمذكور منهما في القران المجيد انما هو احباط الحسنات
بسبب الكفر والشرك والارتداد وما يشابهها وتكفير السيئات بسبب الايمان و
التوبة والتقوى واجتناب الكبائر وساير الاعمال الصالحة وما يجري مجريها فمن
الاحباط ببعض الاسباب المذكورة قوله تعالى في سورة الكهف اولئك الذين
كفروا بايات ربهم فحبطت اعمالهم وفي سورة الانعام ولو اشركوا لحبط عنهم ما
كانوا يعملون وفي سورة الزمر لئن اشركت ليحبطن عملك وفي سورة البقرة
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا
والاخرة وفي سورة الاحزاب اولئك لم يؤمنوا فاحبط الله اعمالهم وفي سورة
الاعراف والذين كذبوا باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم وفي سورة الحجرات
يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر
بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وكذا ما في سورة ال عمران وسورة
هود وسورة المائدة في موضعين وفي سورة التوبة في موضعين وسورة محمد
في ثلثة مواضع ومن التكفير كذلك قوله تعالى في سورة العنكبوت والذين امنوا
وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم وفي سورة التحريم يا ايها الذين امنوا

ذكر [illegible] الاحباط على التكفير [illegible]

توبوا

توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة الطلاق و
من يتق الله يكفر عنه سيئاته وفي سورة النساء ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان
تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة الزمر
والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون لهم ما يشاؤن عند ربهم
ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم اسوء الذي عملوا وكذا ما في سورة المائدة
والانفال والتغابن والفتح وهذا هو الذي صرح به في القران من وقوع الاحباط
والتكفير وربما يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما في المعنى وان كان بغير لفظهما و
امثال ذلك في الاثار ايضا كثيرة فمما يدل على الاحباط بلفظه او بما في معناه
بسبب المعاصي ما روى الصدوق ره وغيره عن رسول الله صلى الله عليه واله
من قوله ومن رمى محصنا او محصنة احبط الله عمله ومن قوله ومن سعى بأخيه
الى سلطان ولم ينله منه سوء ولا مكروه احبط الله عز وجل عمله ومن قوله
واشتد غضب الله عز وجل على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها او
غير ذي محرم منها فانها ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته ومن قوله ومن
اصطنع الى اخيه معروفا فمن به عليه حبط عمله وخاب سعيه وعن ابي جعفر ع
من قوله من شرب الخمر فسكر منها لم يقبل الله صلوته اربعين يوما وعن الصادق ع
لا يقبل صلوة منه ما دام في عروقه منها شيء ومما يدل على التكفير كذلك بسبب الطاعات
وما يجري مجريها ما روي عن موسى بن جعفر ع من توضأ للمغرب كان وضوءه
ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ومن توضأ لصلوة الصبح كان وضوءه كفارة
لما مضى من ذنوبه في ليلته ما خلا الكبائر وما روي عن رسول الله صلى الله عليه واله

من قوله لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب ومن قوله من مشى الى
مسجد من مساجد الله عز وجل فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر
حسنات ويمحى عنه عشر سيئات ومن قوله ان الحاج اذا اخذ في جهازه لم يرفع
شيئا ولم يضعه الا كتب الله له فيه عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات ورفع له عشر
درجات ومن قوله في فضل صوم شعبان ومن صام يومين منه حط عنه السيئات
الموبقة وفي فضل شهر رمضان ومن فطر فيه مؤمنا صائما كان له عند الله عز و
جل بذلك عتق رقبة ومغفرة لذنوبه فيما مضى وما روي عن ابي جعفر عليه السلام
ما من مسلم لقي اخاه المسلم فصافحه وشبك اصابعه في اصابعه الا تناثرت عنهما
ذنوبهما كما تناثر الورق من الشجر في اليوم الشاتي وما روي عن ابي عبد الله انه ايما
مؤمن سجد لله سجدة ويشكر نعمته في غير صلوة كتب الله بها عشر حسنات ومحا عنه
عشر سيئات ورفع له عشر درجات في الجنان وعنه من صلى اربع ركعات يقرأ في
كل ركعة قل هو الله احد خمسين مرة ينفتل ولم يبق بينه وبين الله عز وجل ذنب الا
غفر الله له وعن موسى بن جعفر عليهما السلام من زار قبر الحسين بن علي عليهما السلام
عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وعن ابي عبد الله من قرأ انا
انزلناه في ليلة القدر في فريضة من فرايض الله نادى مناد يا عبد الله قد غفر لك
ما مضى فاستانف العمل وعن ابي جعفر ومن قرأها عشر مرات محا الله عنه الف ذنب
من ذنوبه وعن احدهما اذا صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل
محمد الاوصياء المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك والسلام عليه
وعليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة الله وبركاته كتب الله لك بها مائة الف
حسنة ومحا عنك مائة الف سيئة وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع لك بها

مائة الف

مائة الف درجة وعن ابي عبد الله عليه السلام من قال كل يوم خمسا وعشرين مرة اللهم
اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات كتب الله له بعدد كل مؤمن و
مؤمنة مضى وكل مؤمن ومؤمنة بقي الى يوم القيمة حسنة ومحى عنه سيئة ورفع
له درجة وعنه ان حبنا اهل البيت ليحط الذنوب عن العباد كما يحط الريح الشديد
الورق عن الشجر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان المعلم اذا قال للصبي قل
بسم الله الرحمن الرحيم فقال الصبي بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اكتبوا
براءة للصبي من نار جهنم ولاستاده ولامه ولابيه وعنه اذا مرض المسلم كتب
الله له كاحسن ما كان يعمل في صحته وتساقطت ذنوبه كما تساقط الورق وورق
الشجر وعن ابي عبد الله صلاة الليل يحط كل خطيئة الا الكبائر وعن امير المؤمنين
عليه السلام في المرض يصيب الصبي قال كفارة لوالديه والمراد من هذا التطويل
وذكر هذه الايات والاحاديث تمهيد تحرير محل النزاع في المقام فان المشهور
بين المتكلمين ان الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يقولون بالاحباط والتكفير دون
من سواهم من الاشاعرة وغيرهم وهذا على اطلاقه غير معقول فان اصل الاحباط
والتكفير مما لا يمكن انكاره لاحد من المسلمين كما ظهر مما تلونا عليك فلا بد ان
يحرر مقصود كل طائفة ليحق الحق ويبطل الباطل فنقول لا خلاف بين من يعتقد
به من اهل الاسلام في ان كل مؤمن صالح يدخل الجنة خالدا فيها حقيقة وكل
كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك واما المؤمن الذي خلط عملا صالحا بعمل غير
صالح فاختلفوا فيه فذهب بعض المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب
على فسق مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وذهب الاخرون الى ثبوت الثواب و
العقاب في حقه اما المعتزلة فيعنون الاستحقاق المعلوم عقلا باعتبار الحسن

تمامه

تحرير محل النزاع في الاحباط والتكفير بين المتكلمين

والقبح العقليين وشرعا باعتبار الايات الدالة عليه من الوعد والوعيد واما الاشاعرة
فعندهم ان الاتفاق يقولون انه لا يجب على الله شي فلا يستحق المكلف ثوابا ولا
عقابا منه تعالى فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له ان يعاقب المطيع ويثيب
العاصي وعقاب المطيع ايضا وبالجملة فقول المعتزلة في المؤمن الخارج من الدنيا بغير
توبة عن كبيرة ارتكبها انه استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه اخف من عقاب
الكفار اما مطلق الاستحقاق فلما عرفت واما خصوص الخلود فللعمومات المتناولة
عندهم بتخصيصها بالكفار او حمل الخلود على المكث الطويل كقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها فلهذا حكموا بان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات فان الخلود المؤبد
مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في اصل الاحباط ثم ان الجبائيين ابا علي وابنه
ابا هاشم منهم على ما نقل عنهما الآمدي ذهبا الى اشتراط الكثرة في المحبط بمعنى ان من
زادت معاصيه على طاعاته احبطت معاصيه طاعاته وبالعكس لكنهما اختلفا فقال
ابو علي يحبط الناقص برمته من غير ان ينقص من الزائد شي وقال ابو هاشم
بل ينقص من الزائد ايضا بقدره ويبقى الباقي هكذا نقل عنهما المحقق الطوسي
في الفصول النصيرية واما في قواعد العقائد فقد نقل عن ابي علي ان الكبيرة
تحبط جميع الاعمال الصالحة المتقدمة فمن ارتكبها يكون معاقبا على تلك الذنب ابدا
فعلى هذا يكون ابو علي موافقا للجمهور في اصل القول بالاحباط في قول الجمهور وقول ابي
هاشم واما شارح المواقف فقد قال فيه قال امام الرازي مذهب الجبائي ان المكلف
من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره وملخصا بنه انه كما
يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد ثم حمل عليه ما نقل

صح

صاحب المواقف عنهما بقوله وقال الجبائي المحبط من الطاعات بقدر المعاصي
فان بقي له زايد اثيب به وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما
رجح احبط الآخر انتهى فمذهب ابي علي باعتبار اختلاف النقل عنه مردد بين ثلثة
احتمالات والحاصل ان القول في كيفية الاحباط عند القائلين به بالنسبة الى المؤمن
الفاسق الذي هو محل النزاع لا يخلو عن اربعة الاول مذهب جمهور المعتزلة و
ابي علي ايضا على احتمال وهو ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات الثاني
والثالث مذهبا ابي علي على الاحتمالين الآخرين وهو احباط الزايد كل الناقص او
احباط الطاري بقدره من السابق والرابع مذهب ابي هاشم وهو الموازنة
وطريق الاشاعرة في دفع جملة هذه الاحتمالات انها مبنية على استحقاق العقاب
بالمعصية ومنافاته للثواب واستحقاقه وهو خلاف ما اصلناه من عدم وجوب
شي على الله تعالى عقلا قال صاحب المواقف وشارحه ولما ابطلنا الاصل الذي
هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط
مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او بغيرها انتهى وفيه بعد الاغماض عن عدم صحة
اصلهم كما تقرر في محله ان المعتزلة لم يبنوا قولهم في هذه المسئلة على محض الاستحقاق
العقلي كما مرت الاشارة اليه وسيجي ما يوضحه ثم انهم بعد ذلك ابطلوا خصوص
مذهب الجمهور تارة بان هذا يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى آخره بمعظم
الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية
لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب
هذا الشرب شي وهذا باطل ببديهة العقول بانه ظلم وتارة بقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وتقريره ظاهر وبهذين الدليلين تشبث المحقق الطوسي

ذكر طريق الاشاعرة في ابطال الاحباط والكلام معهم وعدم النفع

في التجريد فقال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره وقد توهم الشارح الجديد للتجريد انه اراد بذلك ابطال التكفير ايضا فقال
في شرحه ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه
المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون
واحتج اليه المص بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم
يحسن خيرا ومن كان احسانه اكثر كان بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا
لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقل وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا يفاء بوعده واجب انتهى وفيه ما لا يخفى فان المنقول عن جمهور المعتزلة
في هذا المقام ليس الا اثبات احباط الطاعات بالكبيرة المتاخرة واقتصر المص ايضا هنا
به على انه يمكن ان يقال انكار التكفير بالمعتزلة انسب من اثباته بناء على انهم لا يجوزون
العفو عن الكبائر فيلزمهم انكار التكفير في الجملة سلمنا جميع ذلك لكن لا يستقيم ابطال
التكفير بهذين الدليلين وهو ظاهر جدا فان قلت المراد بالظلم وضع الشيء في غير موضعه
فيكون التكفير ايضا كالاحباط وان الاية باعتبار تتمتها وهو قوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره يدل على بطلانه قلنا لم يذهب عاقل الى عدم جواز العفو بانه وضع
في غير موضعه بل اتفقوا على ان العفو احسان وانه حق الله تعالى يجوز منه اسقاطه
وانما المنكرون له في حق اهل الكبائر هم المعتزلة القائلون بالاحباط وهم صرحوا بجوازه
عقلا وبان انكارهم له في حقهم مبني على السمعيات وعدم كونه ظلما متفق عليه وتتمة
الاية المذكورة مخصصة او مأولة وقد قيدها بعض المفسرين بشرط عدم العفو قال
لان الاية مخصوصة بالاختلاف فان التائب معفو عنه بالاجماع وايات العفو دالة
على جواز العفو عما دون الشرك فجاز ان يشترط للمعصية التي يؤاخذ بها ان لا يكون

عمادة

عما قد عفي عنه وقال الطبرسي في جوامع الجامع في معناها فمن يعمل ذنبه ذرة من الشر
في كتابه فيسؤه او يرى المستحق عليه الذم بعفوا نسعنها شرى ولعل تخصيصه
هذا التفسير بهذه التتمة لعدم احتياج اول الاية اليه عنده وفيه ما لا يخفى فتامل
ثم ان هذين الدليلين على ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدفعا اما الاول منهما
فبان كونه ظلما ممنوع خصوصا على قول القائلين به من ان الكبيرة التي لم يتب
عنها هي بمنزلة الكفر المتفق عليه في انه محبط جميع الاعمال الصالحة وتيامع
معنى التوبة وانها ليست الا الندم وان عدم الندم على الكبيرة بعد صدورها نوع اصرار
عليها وان الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون بمنزلة الكفر كما ان الاصرار على الصغيرة
كبيرة ويمثل هذا وجه كفر ابليس كما هو مشهور وايضا مع ملاحظة العمومات التي
مضى ذكر بعضها والايات والاحاديث الدالة على وقوع الاحباط بغير الكفر ايضا
كاية سورة الحجرات قال الزمخشري هناك وقد دلت الاية على امرين هائلين احدهما
ان فيما يرتكب من يؤمن من الاثام ما يحبط عمله والثاني ان في اثامه ما لا يدري
انه محبط ولعله عند الله كذلك فعلى المؤمن ان يكون في تقويه كالماشي في
طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقى ويتحفظ وكذا امثال الاحاديث الدالة على ان المحصن
والمحصنة والمرأة المالكة عينها من غير زوجها او مصطنع المعروف الى امينه مع
المن به عليه واما الثاني من الدليلين فبان دلالة الاية على المطلوب انما يستقيم
اذا كان المراد بها ذكر احوال القيمة وهو غير مسلم اذ يجوز ان يكون اخبارا عن
احوال زمان الرجعة التي تكون في الدنيا للاخيار والاشرار في زمان دولة القائم كما
وعليه حملها الاستاد دام ظله في شرح كتاب فضل القران من الكافي ولو سلمنا انها
حكاية عن احوال القيمة فلا دلالة لها على استيفاء جزاء كل عمل خير موقوف على بقائها

على عمومها ومعلوم انها لا تشمل امثال الكفار والمرتدين وقد خصها صاحب الكشاف
بفريق السعداء وتممها بالاشقياء فلا استبعاد لعدم شمولها ايضا من يجرم مجرم
عند المعتزلة من اهل الكبائر الغير التائبين بقرينة سائر الآيات الظاهرة في ان
الكبيرة مستلزمة الخلود في النار هذا مع انه يمكن ان يكون المراد بالآية وتتمتها
والعلم عند الله واهله ان كل من يعمل مثقال ذرة من خير او شر يراه في صحيفة
اعماله او كفة ميزانه مع ما احبطه او كفره ليعلم ان جزاءه معلول وحق العدل وطبق
الوعد والوعيد ويتم عليه الحجة فتبقى الآية مبقاة على عمومها ولفظ الرؤية في
الموضعين على ظاهرها بلا تكلف وايضا يمكن ان يحمل على ان كل عامل يستوفي جزاء
كل عمله من الخير والشر لكن على وجه لا ينافي الاحباط والتكفير وكونه دائما في
الجنة او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل النار بسبب دخول الخيرات في اعماله
السيئة الموجبة للخلود في النار وحبط درجات بعض اهل الجنة بسبب دخول الشر
في اعماله الحسنة الموجبة للخلود في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق ره في
اعتقاداته انه يامر الله برجال الى النار فيقول لمالك قل للنار لا تحرقي لهم
اقداما فقد كانوا يمشون الى المساجد ولا تحرقي لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون
الي بالدعاء ولا تحرقي لهم السنتهم فقد كانوا يكثرون تلاوة القرآن ولا تحرقي
لهم وجوها فقد كانوا يسبغون الوضوء فيقول مالك يا اشقياء فما
كان حالكم فيقولون كنا نعمل لغير الله فقيل لنا خذوا ثوابكم ممن عملتم له انتهى
وقال صاحب المواقف وشارحه في جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائيان
واتباعهما من عدم جواز تساوي الثواب والعقاب في مكلف والا تساقطا فلا يكون
له ثواب ولا عقاب وهو محال عقلا او اجماعا انه يجوز ان يجمع له من الثواب و

العقاب

العقاب كما يرى احدنا يعرض له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له اجلهما
ولانه كذلك لا يخلص له احد بهما في حيوته الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر في حقيقة
الثواب والعقاب انتهى فان قيل الايمان مثلا جزاؤه الخلود في الجنة كما هو الموعود
فاذا لم يدخل المؤمن الذي ارتكب الكبيرة ومات عنها بلا توبة الجنة فلم يستوف جزاءه
قلنا استيفاء هذا الجزاء الموعود مشروط بامور منها الموافاة وحسن الخاتمة فان
المؤمن عمل الصالحات الى اخر ايام عمره فارتد ومات عليه فلا شك في انه من اهل النار
فاذا كان الحال كذلك فلا استبعاد في ان يجري الكبيرة مجرى الارتداد في استحقاق النار
والعقل غير مستقل في مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما ظلم والاخر عدل والنقل
قابل للتاويل ومعارض بامثاله كما مر ثم ان ابطال المذاهب الباقية في الاحباط
لما لم يتوقف على شيء من هذين الدليلين على فرض تماميتهما ايضا كما لا يخفى فحسن التعرض
في ابطالها بوجوه اخر غير ما ذكره المحقق الطوسي في الفصول النصيرية فنقول
اولا ان مذهب ابي علي ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى بحاله بكماله ود
وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا يبقى من الزائد بعد التاثير الا القدر الفاضل
عن قدر الناقص والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل
استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب ثم قالوا المذهبان باطلان
لابتنائهما على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق
امر اضافي والاضافات لا توجد في الخارج والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا
تاثير ولا تاثر له وان قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان اولا فالاول
يقتضي ان لا يكونا متضادين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولى بالتاثير
في الاحباط من الاخر فاذا احبط احدهما بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ

على عمومها ومعلوم انها لا تشمل امثال الكفار والمرتدين وقد خصها صاحب الكشاف
بفريق السعداء وشمّها بالاشقياء فلا استبعاد لعدم شمولها ايضا من يجرم جرما
عند المعتزلة من اهل الكبائر الغير التائبين بقرينة سائر الايات الظاهرة في ان
الكبيرة مستلزمة الخلود في النار هذا مع انه يمكن ان يكون المراد بالاية وتتمتها
والعلم عند الله واهله ان كل من يعمل مثقال ذرة من خير او شر يراه في صحيفة
اعماله او كفة ميزانه مع ما احبطه او كفره ليعلم ان جزاءه معلول وفق العدل وطبق
الوعد والوعيد ويتم عليه الحجة فتبقى الاية مبقاة على عمومها ولفظ الرؤية في
الموضعين على ظاهرها بلا تكلف وايضا يمكن ان يحمل على ان كل عامل يستوفي جزاء
كل عمله من الخير والشر لكن على وجه لا ينافي الاحباط والتكفير وكونه خالدا في
الجنة او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل النار بسبب دخول الخيرات في اعماله
السيئة الموجبة للخلود في النار وحبط درجات بعض اهل الجنة بسبب دخول الشرور
في اعماله الحسنة الموجبة للخلود في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق ره في
اعتقاداته انه يأمر الله برجال الى النار فيقول لمالك قل للنار لا تحرقي لهم
اقداما فقد كانوا يمشون الى المساجد ولا تحرقي لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون
الي بالدعاء ولا تحرقي لهم السنتهم فقد كانوا يكثرون تلاوة القران ولا تحرقي
لهم وجوها فقد كانوا يسبغون الوضوء فيقول مالك يا اشقياء فما
كان حالكم فيقولون كنا نعمل لغير الله فقيل لهم خذوا ثوابكم ممن عملتم له انتهى
وقال صاحب المواقف وشارحه في جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائيان
واتباعهما من عدم جواز تساوي الثواب والعقاب في مكلف والا تساقطا فلا يكون
له ثواب ولا عقاب وهو محال عقلا او اجماعا انه يجوز ان يجتمع له من الثواب و

العقاب

العقاب كما يرى احدنا يدهمه غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدهمها له
ولانه كذلك لا يخلص له احد منهما في حيوته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة
الثواب والعقاب انتهى فان قيل الايمان مثلا جزاؤه الخلود في الجنة كما هو الموعود
فاذا لم يدخل المؤمن الذي ارتكب الكبيرة ومات عنها بلا توبة الجنة فلم يستوف جزاءه
قلنا استيفاء هذا الجزاء الموعود مشروط بامور منها الموافاة وحسن الخاتمة فان
المؤمن عمل الصالحات الى اخر ايام عمره فارتد ومات عليه فلا شك في انه من اهل النار
فاذا كان الحال كذلك فلا استبعاد في ان يجري الكبيرة مجرى الارتداد في استحقاق النار
والعقل غير مستقل في مثل هذه الاحكام حتى يحكم بان احدهما ظلم والاخر عدل والنقل
قابل للتأويل ومعارض بامثاله كما مر ثم ان ابطال المذاهب الباقية في الاحباط
لما لم يتيسر بشيء من هذين الدليلين على فرض تماميتهما ايضا كما لا يخفى تحتم التوسل
في ابطالها بوجوه اخر منها ما ذكره المحقق الطوسي في الفصول النصيرية فقال
اولا ان مذهبا يجعل ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى بحاله بكماله
وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا يبقى من الزائد بعد التأثير الا الفاضل
عن قدر الناقص والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل
استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب ثم قال والمذهبان باطلان
لابتنائهما على تأثير الاستحقاق وتأثره وذلك غير معقول لان الاستحقاق
امر اضافي والاضافات لا توجد في الخارج والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا
تأثير ولا تأثر وان قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان اولا فالاول
يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولى بالتأثير
في الاحباط من الاخر فاما ان يحبط احدهما بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ

وفي بين المحقق كلام نح الطوسي ومنهم في ابطال قول ابي علي ولى في الاحباط والموازنة

تاثير المعدوم في الموجود غير معقول والثاني لا يعقل تاثير احدهما في الاخر ولا مرجح لتعيينها
الاضداد فانا لم نحكم بتاثير كل واحد منهما في الاخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان الظاهر
ان ليس مراد القائلين بالاحباط مطلقا او بطريق الموازنة ان بينهما تاثيرا وتاثرا
حقيقيا بين الاستحقاقين وانهما ضدان حقيقة بل المراد ان كلا من الاستحقاقين
سبب ومنشأ ومحله مجازية لاحباط الاستحقاق الاخر والفاعل هنا انه تعالى فيحبط الطاعات
بعد ارتكاب الكبيرة اي لا يثيب عليها كما اوعد عليه وكذا يثيب ويعاقب على القدر
من الطاعة المعصية بعد الموازنة على انه يتصور التاثير والتاثر الحقيقيان ايضا
بدون لزوم محال الثبوت الاولوية بسبب الزيادة المفروضة وسقوط لزوم تاثير
المعدوم بما اشار اليه هذا المحقق في قواعد العقايد قال قيل لهم ان غلب احدهما
لم يكن ان يكون له تاثير فيما غلب عليه قالوا الجواب العمل الصالح استحقاق ثواب
يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في استحقاق الاخر
بان ينقصه حتى يبقى في الاخر بقية من احد الاستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم
بذلك وهو ماخوذ من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا ينكسر كل صفة سورة
كيفية العنصر الاخر الذي يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة
متشابهة في العنصرين وهو المزاج انتهى وظهر ايضا وجه دفع ما ذكره الفخر الرازي
في هذا المقام وهو الذي اشار اليه المحقق ايضا في التجريد بقوله ولعدم الاولوية اذا
كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي قال الشارح الجديد تقريره
انه لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب
فاسقاط احدى الخمستين من العقاب بدون الاخرى ليس اولى من العكس فاما
ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه اي مذهب ابي هاشم او لا يسقط شيء منهما

هو المطلوب

وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من
العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما
محالا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فالوعد ما دفعة وجدا دفعة لان
العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام من المحقق على تقدير تمامه
كما يبطل مذهب ابي هاشم يبطل الاحتمال الثالث من مذهب ابي علي ايضا
لكن الشارح خصه بابطال مذهب ابي هاشم زعما منه ان مذهب ابي علي موافق
لمذهب الجمهور كما يدل عليه ما مر من كلام المحقق في قواعد العقايد وايضا
لا يخفى ان ما يتوهم من لزوم الترجيح بلا مرجح في الصورة الاولى على تقدير تسليمه
الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات بالنظر المخصوص الى انواع الطاعات
واقسام المعاصي وانحاء المصالح ورعاية المناسبات المعلومة له تعالى وان كنا لم
نعلم تفاصيلها فلا احتياج الى التزام جوازه على ما هو راي الاشاعرة كما ارتكبه
الشارح هناك **تتمة** مما يقضى منه العجب في هذا المقام ما وقع في كلام
الفخر الرازي في الاربعين من اضطرابات غريبة منها انه تصدى في المسألة
السادسة والثلثين منه لبيان ان وعيد الفساق منقطع غير دائم كما زعمه المعتزلة
فاستعمل فيه مقدمة هي ان العقاب الطاري لا يزيل الثواب المتقدم فاستدل
عليها بقوله لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني
بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط
الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم المعادلة

ط وقد يطلق الاحباط والتكفير على [illegible] الاعمال الصالحة في الاعمال ... بيان

الموازنة فيوازن الطارى فيسقط السابق بقدره ولا يسقط الطارى البتة بل يبقى
بحاله والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب ابي علي
ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل الاولين لتلاقي منها لزوم
المطلوب فالباطل لزوم تاثير كل منهما في الاخر وحاصل الثالث ان شرط زوال
احد الضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان
الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال ثم قال وهذه الوجوه
المكتبة تدل على المنع من صحة الموازنة واما القسم الثاني وهو قول ابي علي وهو
اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه الاول
ان هذا الفسق اذا من عبد الله من اول عمره الى اخره باعظم الطاعات ثم شرب
جرعة خمر ان يكون حاله كحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه
الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط البتة من عقاب هذا الشرب
شيء ومعلوم ان ذلك باطل في بداهة العقول والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره فاذا كان عقاب الفسق احبط ثواب جميع تلك الطاعات المتقدمة ولم
يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت
تلك الخيرات بالكلية وذلك يناقض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت
انه لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت فساد
القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ثم قال ثم قال ومما يدل ايضا على فساد
الاحباط انه اذا كان مستحقا لعشرين جزء من الثواب ثم اتى بمعصية يستحق بها
عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطارى يحبط السابق لكان اما ان
يحبط هذه العشرة الطارية ذلك العشرين المتقدم وهذا قول باطل بالاجماع

ولانه

ولانه يكون ظلما واما ان يكون العشرة الطارية تحبط من العشرين المتقدمة عشرة
فقط وهذا مذهب القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة
الطارية الى كل واحدة من العشرتين المتقدمتين على السوية فلو اقتضت هذه
العشرة الطارية ازالة احد العشرتين السابقتين دون العشرة الاخرى لكان هذا
ترجيحا لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم
بقي الا ان يقال هذه العشرة الطارية تؤثر في ازالة كل واحدة من العشرتين
المتقدمتين وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه اولا بوثر في ازالة شيء مما هو
قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان
الفسق الطارى لا يزيل الثواب المتقدم انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاغماض عما اشرنا
اليه سابقا فضلا عن سائر الوجوه المذكورة في ابطال القسمين فانه قرر اولا
مذهب ابي علي وهو عدم الموازنة بان الطارى يسقط من السابق بقدره ويبقى
سقوط الطارى موافقا لما نقله عنه من شارح المواقف ولم يتعرض اصلا لما
نقله من القوم من مذهب جمهور المعتزلة هنا من ان المعصية الطارية تسقط
جميع الطاعات السابقة ثم ابطله ثانيا قول ابي علي بما لا ربط له به بل بما ذكره القوم
في ابطال مذهب الجمهور من لزوم مساواة حال شارب جرعة خمر مع حال من لم يعبد
الله قط ولزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية ونقض ما يدل عليه ظاهر الاية
ثم افاد ثالثا ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعشرة الطارية باطل بالاجماع
صرح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القائلين
بالاحباط فانظر الى تلك الاقسام الثلث من كلامه في ورقة واحدة تعجب منها
حتى انهم تعجبوا في شارح المواقف وغيره الناظرين في كلامه الناقلين عنه مذهب

وقوف على تلك الصعوبات اوتعرض لها فاقول **ثم التحقيق** في هذا المقام بعد

التشبث بالحق ان الاحباط والتكفير كلاهما مما لا يمكن انكار جوازهما او وقوعهما لما

بشهادة الكتاب والسنة فلا يكون الحكم بالبطلان مطلقا كما وقع في كلام المحقق

الطوسي قدس سره وغيره موجها كذلك لا يمكن الحكم الكلي بوقوعهما او احدهما في

جميع الطاعات والمعاصي كما هو مراد المعتزلة فان المسئلة ليست من العقليات بحيث

الرجوع فيها الى المستقلات في كل صورة يثبت فيها بالنقل وقوع احباط او ما يماثله

كخلود النار حقيقة يجب الحكم به والا فلا وفرع عليه التكفير بعد فقد حصل لنا

بتتبع الايات والاحاديث العلم ببعض الخصوصيات مثل ان الاحباط بالنسبة الى

التكفير بناء على ان غاية ما يكون منه الاحباط انما هو الكبيرة وما قاربها ولكن

التكفير حاصل بسبب انواع الطاعات والحسنات الصادرة عن المكلف من الواجبات

والنوافل او عن غير المكلف كما مر من ان صدور المعصية عن الصبي يكون

كفارة لاستاده ولامه وابيه بل بسبب اقسام العوارض من الامراض والالام

حتى ان مرض بعض قد يكون مكفرا لذنوب غيره كما مر من ان مرض الصبي يكون

كفارة لوالديه بل اعطاء الاسباب لعزيمته من الشفاعات والتفضلات وما يجري

مجريها كما روي ان رسول الله صلى الله عليه واله قال انا عند الميزان يوم القيمة

من ثقلت سيئاته على حسناته جئت بالصلوة على حتى اثقل بها حسناته ومما

يدل على بطلان ما توهمه المعتزلة من الحكم الكلي في الاحباط بطريق الموازنة او غيرها

انه يستلزم ان لا يتحقق عقاب منقطع اصلا وهو خلاف معتقد جمهور اهل الاسلام

وخصوصا الطائفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم وخلاف ما يدل عليه النصوص

الثابتة بينهم كما روي عن رسول الله صلى الله عليه واله انهم يخرجون من النار ثم

هم

تحقيق الحق في مسئلتي الاحباط والتكفير وانهما مسلمتان بين المذاهب الثلاثة في الجملة

بيان ما هو الاحباط بالنسبة الى التكفير

استدلال على الاحباط بحديث عن رسول الله صلى الله عليه واله

ان ما تعتقده المعتزلة مما اتفق جمهور المسلمين على خلافه من دوام العقاب المنقطع

يراهم اهل الجنة ويقولون هؤلاء جهنميون فيؤمر بهم فيغمسوا في عين الحيوان فيخرجون

وهم كالبدر وبهذا يعلم ان الاجماع المعتمد عليه سيما في الامور التي لا يستقل العقل

فيها ان ما ذهب اليه المعتزلة من الاحباط وخلود اهل الكبائر في النار كسائر الكفار

حقيقة باطل **فالمذهب الحق** في هذا المقام هو الواسطة بين هذا الافراط والتفريط

الذي مر نقله عن المرجئة وهو عدم دخول تلك الفساق النار اصلا مستظهرا بان

المعصية مع الايمان لا تضر كما ان الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان لا يزيد ولا

ينقص بالطاعات والمعاصي **وايضا** هو الواسطة بين الافراط المذكور وتفريط

اخر هنا ذهب اليه شرذمة من اعيان الصوفية حيث حكموا بخلاص الكفار ايضا

بالاخرة عن حقيقة النار فلا يجوزون الخلود في النار حقيقة في شيء من المواضع على

الحقيقة مع حملهم الخلود في الجنة في كل موضع عليه ولا يبالون بذلك التحكم قال ابن

العربي في الفص اليونسي مما سما مخصوص الحكم واما اهل النار فمالهم الى النعيم

ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما

على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله

حين القي في النار قال الجندي في الفوائح بعد نقل هذا الكلام انه مبني على زعمه

ان لا نص في دوام العقاب بل النصوص انما هي دالة على الخلود في النار وقال

القيصري في شرح الفصوص اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم

بأسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون

الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان

لا يعذب احدا عذابا ابديا وليس ذلك المقدار من العذاب الا لاجل ايصالهم الى

كمالاتهم المقدرة كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره

كلام مع القائل بانقطاع العذاب ونقل كلام بعض الصوفية في نعيم الخلود

في النار

يفعل بعباده فهو يتضمن امتنان اللطف والرحمة كما قيل وبعذابكم عذب وسخطكم
رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل وقال ابن العربي ايضا في الفص الاسمعيلي
الثنا بصدق الوعد لا بصدق الوعيد والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات
فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز فلا تحسبن الله مخلف
وعده رسله ولم يقل ووعيده بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم مع انه توعد على
ذلك انتهى وايد ذلك كلامه بما اختصوا به بروايته عن النبي صلى الله عليه وسلم سياتي على
جهنم زمان ينبت في قعرها الجرجير وبالجملة فتشبثوا في مثل هذه المسألة
بامثال هذه الدعاوى والخيالات الشعرية في مقابلة النصوص الصريحة المطابقة
لاجماع اهل الحق بل اتفاق جميع المسلمين بل قاطبة المليين وهل هذا الا ملاعبة
بالدين وانما لنصره الوهم على اليقين وكيف يتوهم عدم دوام العقاب مع كثرة وقوع
امثال قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
وسيوع سؤال سر العذاب الدائم في جزاء العصيان المنقطع بدون اظهار شك
من السائل في حقيقة اصله عن اهل بيت العصمة عليهم السلام وجوابهم عنه بما يحققه ويطيق
به السائل وفيما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا عم
مع سليمان المروزي من قوله عم ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم وامثال ذلك مما يدل
على اتحاد معنى الخلود في الجنة والخلود في النار والعقاب الدائم والثواب الدائم بحيث
لا يقبل التاويل كفاية للمتامل ثم ان امثال هذه المقالات من هذه الطائفة وقبول
امثالهم تلك الخيالات منهم صارت سببا لجراة اخرى عن بعضهم بنفي العذاب
الحقيقي ايضا عن الكفار حتى ابليس بناء على ان غاية ما لزم منه ان يكون مخلفا
وعيده في حقهم ولا باس بذلك عندهم ثم ما ظلم برضوا بذلك فاثبتوا لبعض افراد

الكفار

الكفار مزية وفضيلة تعبدا باصرارهم على جهالته حتى سموا ابليس ولي الموحدين قال
عبد الرزاق الكاشي في شرح الفص النوحي كما كان الدعوة لا طلب في دينه قال حتى
اباء للداعي الى ضد مقامه كان اشد طاعة وقبولا لامر ربه وحكمه حتى
ان اباء ابليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الامر عين سجوده
وطاعته وعبادته وتواضعه لربه باعتبار الارادة انتهى ونقل بعضهم عن سهل بن
عبد الله التستري عن مشاهير مشايخهم انه راى ابليس فتكلم معه ووبخه
على عدم طاعته في سجدة آدم وانما منعه عن تاويل الرحمة فقال له ابليس
كيف تبعدني عن رحمته هلا قرات في القرآن ورحمتي وسعت كل شيء وانا
داخل في كل شيء فرحمته تسعني بمقتضى وعده فالجم الشيخ بذلك فسكت وفارقه
ثم رجع الى القرآن فوجد الآية مقيدة بقوله عز وجل فساكتبها للذين يتقون
فدخله المسرة على عدم تذكر لهذا القيد حتى يجيبه ويلزمه بذلك فكان هو
بعد ذلك الى ان جمع الله مرة اخرى بينه وبين ابليس حتى اتفق له ذلك فاستقبله
فقال له ان الآية التي الزمتني بها انما هي مقيدة بقيد فقرا عليه تتمة الآية
وحسب انه غلب عليه بالحجة لظهور حزن وجهه بهذا القيد فضحك ابليس ونظر اليه
نظرة تعجب من عقله ومعرفته قائلا ان تعجب بعرفانك كان اشد مما ادركت الحال
عليه فقال الشيخ كيف ذاك قال ابليس اني كنت حسبتك عارفا بانه ليس في جانب
الحق تقييد بل هناك الاطلاق كله والتقييد انما هو من جانبك فظهر خلافه عمى
منك ونقص اعتقادي في حقك فاعترف الشيخ بغلطه واعتذر منه لما راى انه
يتكلم على اصطلاحهم والفاظهم المستعملة بين اعاظمهم مما لا يفهم فصدق بانه
اعرف واعلم وقد نظم عبد الرحمن الجامي في سبحة مباحثة بين موسى عم وابليس

من هذا القبيل وصور فيها غلبة ابليس عليه في الحجة باستعمال تلك الالفاظ **شعر**
پور عمران بدان عرفه نور مشد از پی مناجات بطور دید در راه پیر
دو تا کفت تا باید بشکوه مصور از من کفت از سجده ادم زچه بودی تا فنی
بدی رضا با حق مکوی کفت عاشق که بود کامل سیر پیش جانان نبود سجده غیر
کفت موسی که بفرمود دوست سر بنه هر که بجان بنده اوست کفت
مقصود ازان کفت وشنود امتحان بود محبت نه سجود کفت موسی که اکر حال
اینست لعن مطعن تو چرا شد این است بر تو چون از غضب حق تعالی شد
لباس ملکی شیطانی کفت کین هر دو صفت عاریتند ماندهٔ از عاریت بیک
ناحیتند کر ببایند صد انابین بابود حال ذاتم متغیر نشود ذات من
بر صفت خوش ثابت عشق او لازمه ذات منست تا کنون عشق من
امیخته بود غرضهای من او بخته بود داشت یخت سیه وروز سفید
هردم دست خوش بیم امید اینهم از کشش نکش از دستم بپس زانو وفا
بنشستم لطف وقهرم همه یکرنگ شده است کوه وکاهم همه همسنگ
شده است عشق تشست از غرض نفس هوس عشق بالعشق هی
با نعم وبس وسیجی انشاء الله تعالى لهذه المباحث مفصلا في مبحث
الثواب والعقاب والوعد والوعيد زيادة توضيح وتنقيح حاسمة لشبه الطوائف
الضالين عن الطريق السوي والصراط المستقيم عصمنا الله عن اتباع الهوى والزيغ عن
سبيل الهدى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا
فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار
الاختيار هو ترجيح الفاعل بفعل اثاره على غيره بحسب الداعي فهو حادث تابع

للعلم

تحقيق الاختيار وبيان مراتبه ونقل عبارات القوم فيه

للعلم فيكون غيره وستعرف مغايرته للقدرة والارادة ايضا ومرتبته بالنسبة اليهما
ان شاء الله تعالى وليعلم ان عبارات القوم في معناه مضطربة جدا يمكن حمل كثير
منها على وجوه شتى ولكن ما يصلح للاعتماد هو ما يفهم من كلام المحقق الطوسي قدس
سره في رسالة الجبر والاختيار انه مرادف للقدرة يعني ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل
وهو المعنى المتفق عليه بين الفلاسفة والمليين فانهما اتفقا على ثبوت الاختيار له
تعالى وصرح بذلك النسفي في قواعد العقايد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين انه مرادف
للقدرة بالمعنى الاخر اي صحة الفعل والترك وعلى ذلك يكون محلا للنزاع بين الفلاسفة
والمليين كالقدرة بهذا المعنى وستعرف من التحقيق المحصل ان الفلاسفة يطلقون
اسم المختار عليه تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يثبت المتكلمون الاختيار به والسيد
الشريف في حواشي شرح حكمة العين اشار الى هذين المعنيين بقوله
القادر والمختار ان فسرا بما ذكرنا من انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل
فالله تعالى قادر وفاعل مختار عند الحكماء وان فسرا بما يصح منه الفعل والترك
فليس كذلك وكلامه في شرح قول صاحب المواقف الفرق بين الصاعد بالاختيار
والساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار انتهى حيث قال اي له صفة
يوجد الصعود عقيبها ونتوهم كونها موثرة فيه وهي تلك الصفة قدرة و
اختيار انتهى يحتمل كلا من المعنيين والثاني اظهر والفاضل اللاهجي في شرح
قول صاحب العقايد ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع العالم
قال ذكره بعد القادر بلان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس اختيارا
عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون اعني صحة الفعل و
الترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله قهرا

وليس محتاجاً الى هذا المعنى ولا يخفى ان هذه العبارة وامثالها متداولة على اطلاق
الاختيار بينهم على كل من المعنيين كما هو مقصودنا ولكن في نفسها كلام
مشوش لا يحصل له عند التأمل فتأمل وفسر المحقق الاستاذ ايادكي في قاعدته
المسماة بدانش نامه الاختيار بالارادة وصرح بانهما من صفات الافعال
وان القدرة من صفات الذات على طبق ما يدل عليه الروايات هذا و
لكن من تامل في تقابله مع الايجاب تارة في افعال الله تعالى ومع الجبر تارة
في افعال العباد وتتبع مقاصد محققي المتكلمين عند استعمالهم في المقامين و
امعن في كلام القوم ودلائلهم في كل مقام عرف ان ما فسرناه به في هذا المقام
هو اليق بالمقاصد الكلامية وما فسره به المحقق الطوسي في موضع من تلخيص
المحصل بقوله الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل وتركه من القادر
تبعاً لداعيه او عدم داعيه وفي موضع اخر بقوله هو ان يكون الفعل والترك
بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او
ممتنع وفي موضع اخر بقوله ان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس
الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي انتهى يدل على ان معنى
القدرة بل تابع لها وهو قريب مما فسرناه به بعد التامل مع ذلك لا شك انه
اقرب الى معناه المستعمل فيه بحسب اللغة على انه في نفسه معنى مقصود يدل عليه
ما يدل على تحقق القدرة بالمعنى الذي فانهما متلازمان الا ان القدرة فيه تعالى
من صفات الذات وهو من صفات الافعال على ما يعبر بتفسيرهما وبالجملة مرادنا
في هذا المقام اثبات هذا المعنى في ضمن هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين
المقصود فنقول ثبوته في افعالنا خصوصاً فيما كلفنا به معلوم بالضرورة

اثبات اصل الاختيار للعباد في افعالهم

الوجدانية

الوجدانية ويمكن التنبيه عليه بامور منها توجه المحمدة والملامة والمدح والذم
من كافة العقلاء على افعالنا وكذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين كالجن
فانه لا يتصور على غير الفعل الاختياري وانكاره مكابرة ومنها توجه التكليف
من الله تعالى عليها والوعد والوعيد بالثواب والعقاب وهذا ايضاً مما يحكم
العقل بانه لا يجوز بدون الاختيار ومنها النصوص القرآنية وما يجري مجراها
من متواترات السنة الدالة على اختيار المكلفين وهي مما لا يحصى كثرة والقدح
في تلك الامور مع انه لا يضر فانه كلام على التنبيه لا على الدليل مدفوع كما سننبه
اليه في مقامها ان شاء الله تعالى واما ثبوته في افعال الله الصانع جل شانه
فباجماع المليين ودلالة البراهين اما الاجماع فظاهر تحققه على المتتبع
وحجيته على المتأمل وقد مر في بحث الاجماع والتحقيق ان هذا الاجماع من المليين
قاطبة لان تسليم حقيقة الدين والملة المستلزم لحقيقة التكليف ووجوب الاطاعة
والعبادة المبني على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم لتسليم كونه تعالى مختاراً غير
موجب في افعاله اذ معلوم عقلاً ان الموجب غير مستحق للشكر فلا يجب له الاطاعة
بل لا يتصور منه التكليف المبني عليه الدين والملة فالحاصل ان ثبوت هذا الاختيار
من ضروريات قبول الدين والملة ولهذا لم يختلف اهل الملة من ارباب الاديان
فيه مع اختلافهم في كثير من المسائل الالهية واما البراهين فالمشهور
منها ما يستنبط منه بحدوث العالم وهو الذي اشار اليه المحقق الطوسي قدس
سره في اول الهيات التجريد بقوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب قال
الشارح الجديد في بيانه ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم
قدمه اذ لو كان حادثاً لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب

اثبات الاختيار له تعالى باجماع المليين

تقرير البرهان المشهور الذي على حدوث العالم على اختياره تعالى

التام وكذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على
ما مر في مبحث ابطال التسلسل انتهى والكلام على هذا البرهان يتصور من وجوه **منها**
المضايقة في جريان براهين ابطال التسلسل في المتعاقبة وهذه المسألة مفروغ عنها
في محلها **ومنها** منع لزوم التسلسل مستندا بجواز عدم توقف شرط الحادث على
حادث آخر وتصويره ان يقال لعل شرط الحادث هو مقتضى قدر ما او قدر مخصوص من
امتداد بقاء الواجب تعالى المعبر عنه بالزمان عند محققي المتكلمين وبعبارة اخرى حضور
حد ما او حد مخصوص منه وذلك التقضي او الحضور لا يحتاج الى حادث آخر بل انما يتحقق
وجوبا بالتدريج والى هذين الشقين يرجع اعتراض المحقق الاستاد الداماد في قبساته
على هذا البرهان اولهما قوله لعل سبب حدوث العالم استحالة ان تخصه ليّة الوجود
المكتسب من الغير فيكون وجود كل ممكن فرع عدمه الازلي وثانيهما قوله لعل
توقف وجود العالم على حضور قطعة مخصوصة من الابد والفرق بين الصورتين
اعتبار حضور الحد في الثاني دون الاول وبينهما وبين ما ذكرنا من الشقين
التوقف الى الناثر الممكن فيهما والى تاثير الموجب فيما ذكرنا وحاصل الجميع واحد وهو
الدفع ان حدوث العالم على كل من تلك الاحتمالات لا يتصور الا بوجه من الترجيح و
التخصيص بين المماثلات من الحدود المفروضة من الامتداد المذكور التي ليست
متخالفة في الحقيقة ولا في شيء من اللوازم والعوارض وظاهر انه لا يتاتى من
الا من طبيعة الممكن ان يميز ويعين بعضا منها للتاثير في شيء او التاثر من شيء
فيه بل انما هذا التميز واليقين شان الفاعل المختار المتمكن من الفعل والترك المرجح
لبعض افعاله على تركه وبالعكس بالاعتبارات العلمية كما سيجيء توضيحه واما

ان تكون

ان تكون المشية الثابتة له تعالى عند الفلاسفة كافية في ذلك الترجيح ويكون محض
القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بدون انضمام المعنى الثاني اليها وهو
صحة الفعل والترك مصححا ايضا لحدوث العالم كما ذهب اليه المحقق الاستاد الداماد في
جعله اعتراضا آخر على من استدل بحدوث العالم على المعنى الثاني للقدرة فمحل تامل
اذ صورته منع لزوم التخلف المحال عن الموجب بناء على ان المعلوم الحالية ممتنعة ان
تتخلف عن مقتضاه ولهي التخلف بحسب الزمان تخلفها عن المقتضي الا ان يعلم
مقتضاه ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان تقتضي الموجب باعتبار مشيته او علمه
بالاصلح تعلقا خاصا فتكون القدرة المعتبرة فيها المشية بهذا المعنى مقتضية لحدوث
العالم ويمكن الجواب عنه بان مشية الله تعالى على ما فسرها الفلاسفة وسواء عليها
ثبوت القدرة بالمعنى الاول بعين صفات ذاته المتصف بها الله لا فيها ابدا فلا يجوز
فيها الاستدلال وحكم التغير اصلا فتعلقها اما بالفعل واما بالترك دائما كما هو
يجب ان يكون دائما ثابتا ولكن التعلقها او عدم تعلقها به امكان الترك عدم ملكة
الفعل والتغير الذي يتخيل في العلم مع كونه من صفاته باعتبار اختلاف المعلومات
ليس تغيرا في نفسه بل حكاية عن التغير حقيقة كما هو في محله فالتغير الحقيقي
ومنه التعلق تارة بشيء وتارة بخلافه من خواص الحادث ولهذا اتفق الفلاسفة
مع من عرف مذهبهم على ان محض تلك المشية كما يصلح لوقوع الانفكاك بينه
وبين العالم واما المشية بالمعنى الذي اعتبره اكابر المتكلمين ومحققوهم على طبق
الروايات من ارباب العصمة فهي من صفات افعاله تعالى فيجري فيها الانفكاك
والتغير بان يتعلق في بعض الاوقات بالترك اولا ويتعلق بالفعل ويتعلق في بعضها
بالفعل باعتبار المصالح قال ثقة الاسلام قدس سره في الكافي في توضيح صفات

الذات وصفات الفعل فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة
كان ما لا مريد ناقصا لتلك الصفة ايضا ولهذا يجب عند الفلاسفة كونها
متعلقة بفعل العالم بحسب دائما وعند المتكلمين متعلقة بترك ايجاد العالم
غير متعلقة بفعل له الى الوقت الذى المذكور فعلى ذلك يدل وجود العالم بعد
عدمه على صحة كل من الفعل والترك منه تعالى وهو القدرة بالمعنى الثانى وعلى ترجيح
كل منهما فى وقته على غيره بحسب الداعى وهو الاختيار بالمعنى الذى فسرناه به وكذا
يدل كل من الصحة والترجيح المذكورين على حدوث العالم لكونهما استلزام من فعلا
المعنى الاول للقدرة بالنسبة الى الحدوث كما عرفت فلا يكون مصححا له فافهم
ومنها المعارضة ثانية بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا
مستلزم للتوقف على شرط حادث لئلا يلزم الترجيح بدون المرجح وهكذا فيلزم التسلسل
وهى مدفوعة على راى الاشعرية بجواز الترجيح بلا مرجح من المختار وعلى راى غيرهم
وهو الحق بحصول المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه فى وقته على طبق الحكمة ووفق
المصلحة وقد يعبرون عنه بالداعى فان قلت على تقدير الايجاب ايضا يمكن
اصلاح التخلف بمثل هذا الداعى فلا يتوقف على شرط حادث حتى يلزم التسلسل
قلنا يحكم العقل بديهة بان الفعل لا يمكن ان يتخلف عن الموجب بسبب الداعى اذ
لو فرض له داع يترجح بها الترك على الفعل تارة والفعل على الترك اخرى حتى يتصور
بسببه تخلف فعله عن ذاته لكان ما فرض موجبا ليس موجب بل كان مختارا اذ
لم نقصد باثبات الاختيار الا صحته ووقوع هذا المعنى ولذا ترى القائلين بالايجاب لم
يسندوا التخصيص للحوادث باوقاتها الى الداعى هربا عن لزوم الاختيار بل اضطروا
فى توجيه التخصيص المذكور وربط تلك الحوادث بالقديم كما سيجيء ذكره الى

احتيال

احتيال القول بالحركة السرمدية او ما يجرى مجراها وسعوا بها دائرة التطويل
القيل والقال فلو كان القول بالداعى مصححا للربط المذكور على تقدير الايجاب
القيم ولم يكن مما يحكم العقل ببطلانه بديهة لما احتاجوا الى التشبث بامثال
تلك الخيالات فتدبر وتارة بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا
مستلزم التسلسل لان الارادة الحادثة وكذا ما فى حكمها كالاختيار لا بد لها من
علة حادثة لكونها ممكنة ولا يمكن ان تدفع بان الارادة مستندة الى ارادة
اخرى وهكذا فلا يلزم الا التسلسل فى الامور الاعتبارية وذلك لانا نجزم
بان ليس للارادة مثلا ارادة اخرى بل وجه الدفع ان يقال ان المراد بالارادة
وما فى حكمها فى هذا المقام ان كان هو الداعى او ما يجرى مجراه كما هو المشهور فهو صفة
قديمة من شانها الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثا حتى يحتاج الى علة حادثة
وان كان المراد بها الامر الحادث كالاحداث ونحوه على ما سيجيء تحقيقه فكل ما فرض سببا للتخصيص
القادر المقتدر باعتباره كالداعى يكفيها فلا يحتاج الى امر حادث حتى يلزم
التسلسل فان قلت كل من الارادة والاختيار يحتمل فى جواز صدوره من كل مقدور من
القادر وهما ايضا من جملة المقدورات بلا شبهة فيلزم كونه محتملا فى جواز صدوره
نفسه قلنا سيجيء فى بحث الارادة توضيح ان حالهما ليست كحال سائر المقدورات
الارادية والاختيارية وتبيين الفرق بينهما وبين غيرهما فانتظر ومنها ان اسم
العالم مشترك بين مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة او جملة موجودات معا
كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره ابن سينا فى رسالة الحدود وبين جميع ما سوى الله
تعالى على ما هو المشهور ولا يجوز ان يراد به ههنا المعنى الاخير فان طريقة المتكلمين
حتى المحقق الطوسى فى التجريد هو اثبات حدوث الاجسام والجسمانيات لا غير بل اريد

به احد المعنيين الاولين فيتصور ح واسطة بينه تع وبين العالم من الجواهر
المجردة فيمكن ان يقال كما اورد الشارح الجديد للتجريد على المحقق لم لا يجوز ان
يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا
يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب من هذا الايراد
ميسور من وجوه الاول ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار ناشى من الموجب
فلا يجوز ان يكون الموجب موجدا له والثاني ان يقال يلزم من استناد المختار اليه
ان يكون هو ايضا مختارا على نحو ما استدلوا به على عالمية المعلول على عالمية العلة و
الثالث ان يقال شان المختار ان يكون مبدءا لاختلاف الاثار والافعال فلا
يجوز ان يستند ما هذا شانه الى الموجب الذي يقتضي طبيعته الثبات والتاثير على
نهج واحد ولا يخفى ان كلا من هذه الوجوه الثلثة في محل المنع واتمامه على وجه
يسكت الخصم مشكل جدا الرابع ان يقال المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله
تع والجميع حادث على راى المتكلمين اذ لا قديم غيره تع عندهم لكن لما لم يكن وجود
المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض اكثرهم لاثبات حدوثها واكتفوا باثبات حدوث
الموجودات الثابتة من الاجسام وعوارضها مع ان المحققين منهم برهنوا على حدوث
الممكن مطلقا مثل قولهم ان ممكنا لو كان قديما فتاثير الفاعل فيه اما حال بقائه
او حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخيرين الخلف
مع المطلوب وهذا الوجه هو مختار المحقق الطوسي قدس سره في الجواب عن الايراد
المذكور على ما يفهم مما ذكره في تلخيص المحصل قال فيه اما ابطال الواسطة باجماع المليين
فليس على ما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة مستحيل ان تكون واجبة الوجود
لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان

ذكر ما اورده الشارح للتجريد على المحقق من تقرير البرهان المشهور وتحقيق ما هو الحق الحقيق احسن جمع بينا عندنا

المراد من العالم ما سوى المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود
لذاته وبين العالم محال انتهى وبهذا ظهر مراده قدس سره من عبارته المشهورة
في التجريد في هذا المقام والواسطة غير معقولة ولا يخفى على احد ان بناء نفي الواسطة
المذكورة هناك ليس على شئ مما في هذا الكتاب فانه قدس سره لم يورد فيه على
ما ادعاه في الامور العامة من ان لا قديم سوى الله تعالى لما سبق الا قوله في الجواهر
واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة واستدلاله فيه على حدوث
الاجسام والجسمانيات فتبين ان اعتراض الشارح عليه في هذا المقام بانه لم يثبت مما
سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث كلام في محله وتبين ان ما قيل في توجيه عبارته
المذكورة بحملها على معان اخر تعسف ناش من الغفلة عما صرح به في تلخيص المحصل ثم
انه ظهر من كلامه قدس سره فيه وجه خاص لابطال الواسطة المذكورة هو التمسك فيه
باجماع المليين وهو ليس كما ينبغي على ما صرح به والوجه كما يفهم من كلامه فيه قبيل
ذلك ان التمسك بالاجماع في العقليات مستبعد الضرورة ويمكن ان يوجه بان المقصود
في هذا المقام اسكات خصوم المليين والجواب عما اوردوه من جانبهم عليهم فلا يبعد
الاحتجاج عليهم ههنا بان الاصحاب على ذلك ان يتمسك في اصل المطلوب اي ثبوت الاختيار
له تعالى باجماع المليين ويطرح تلك المؤنات من البين ولا يخفى انه لو تمسكنا ههنا
باجماع العقلاء كافة بدل خصوص المليين لكان حقا ايضا فانه لم يذهب عاقل الى وجود
واسطة كذلك وكان حجة بلا شبهة وسكتنا الخصوم فصار هذا الوجه بهذا التقرير
من اقوى الوجوه في ابطال تلك الواسطة فان قلت اذا كان البرهان قائما على
حدوث جميع الممكنات كما مر فلا يبقى شبهة في ابطال الواسطة المذكورة فيكون هو
احق بالاعتماد كما صرح به المحقق قلنا سيجيء في محله انشاء الله تعالى ان اتمام

نقض الشارح التمسك بالاجماع في ابطال الواسطة ... علينا

ذكر ما اورده الشارح للتجريد على المحقق من تقرير البرهان المشهور وتحقيق ما الوجوه التي اجيب بها عنه

به احد المعنيين الاولين فيتصور ح واسطة بينه تعـ وبين العالم من الجواهر
المجردة فيمكن ان يقال كما اورد الشارح الجديد للتجريد على المحقق لم لا يجوز ان
يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا
يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب عن هذا الايراد
ميسور من وجوه الاول ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار لا يصدر عن الموجب
فلا يجوز ان يكون الموجب موجدا له والثاني ان يقال يلزم من استناد المختار اليه
ان يكون هو ايضا مختارا على نحو ما استدلوا به على عالمية العلول على عالمية العلة و
الثالث ان يقال شان المختار ان يكون مبدء لاختلاف الاثار والافعال فلا
يجوز ان يستند ما هذا شانه الى الموجب الذي يقتضي طبعه الثبات والتاثير على
نهج واحد ولا يخفى ان كلا من هذه الوجوه الثلثة في محل المنع واتمامه على وجه
يسكت الخصم مشكل جدا الرابع ان يقال المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله
تعـ والجميع حادث على راى المتكلمين اذ لا قديم غيره تعـ عندهم لكن لما لم يكن وجود
المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض اكثرهم لاثبات حدوثها واكتفوا باثبات حدوث
الموجودات الثابتة من الاجسام وعوارضها مع ان المحققين منهم برهنوا على حدوث
الممكن مطلقا مثل قولهم ان ممكنا لو كان قديما فتاثير الفاعل فيه اما حال بقائه
او حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخرين الخلف
مع المط وهذا الوجه هو مختار المحقق الطوسي قدس سره في الجواب عن الايراد
المذكور على ما يفهم مما ذكره في تلخيص المحصل قال فيه اما ابطال الواسطة باجماع المليين
فليس على ما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة ممتنعة تكون واجبة الوجود
لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم الذي

بيان ان التمسك في ابطال الواسطة باجماع المليين ... على ما ... لا يرد عليه ... بانه ... على ...

المراد من العالم ما سوى المبدء الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود
لذاته وبين العالم محال انتهى وبهذا ظهر مراده قدس سره من عبارته المشهورة
في التجريد في هذا المقام والواسطة غير معقولة ولا يخفى على احد ان بناء نفي الواسطة
المذكورة هنالك ليس على شيء مهده في هذا الكتاب فانه قدس سره لم يورد فيه كل
ما ادعاه في الاصول العامة بعقوله ولا قديم سوى الله تعالى لما سياتي الاقوال في الجواهر
واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة واستدلاله فيه على حدوث
الاجسام والجسمانيات فتبين ان اعتراض الشارح عليه في هذا المقام بانه لم يثبت فيما
سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث كلام في محله وتبين ان ما قيل في توجيه عبارته
المذكورة حملا على معان اخر تعسف ناش من الغفلة عما صرح به في تلخيص المحصل ثم
انه ظهر من كلامه قدس سره فيه وجه خامس لابطال الواسطة المذكورة هو التمسك فيه
باجماع المليين وهو ليس كما ينبغي على ما صرح به والوجه كما يفهم من كلامه فيه قبيل
ذلك ان التمسك بالاجماع في العقليات ضعيف الضرورة ويمكن ان يوجه بان القصد
في هذا المقام اسكات خصوم المليين والجواب عما اورده من جانبهم عليهم فلا ينفع الحجة
بالجماعهم ههنا وبان الانسب على ذلك ان يتمسك في اصل المطلوب اي ثبوت الاختيار
له تعالى باجماع المليين ويطرح تلك المؤنات من البين ولا يخفى انه لو تمسكنا ههنا
باجماع العقلاء كافة بدل خصوص المليين لكان حقا ايضا فانه لم يذهب عاقل الى وجود
واسطة كذلك وكان حجة بلا شبهة وسكتنا الخصوم فصار هذا الوجه بهذا التقرير
من اقوى الوجوه في ابطال تلك الواسطة فان قلت اذا كان البرهان قائما على
حدوث جميع الممكنات كما مر فلا يبقى شبهة في ابطال الواسطة المذكورة فيكون هو
احق بالاعتماد كما صرح به المحقق قلنا سيجيء في محله انشاء الله تعالى ان اتمام

بيان حال ابطال الواسطة بعد اثبات حدوث جميع الممكنات

جميع الدلايل المنقولة عن المتكلمين على حدوث الممكنات مبني على تقسيم معدّ صحيح
بحيث ان مثل الربط الذي يكون فيما بين بعض الحوادث كربط حركة اليد وحركة المفتاح
في ان الثانية مع كونها متاخرة في وجودها الى الاولى معلولة لها انما تكون معها وملازمة
غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين بعض القدماء وفيكون قديم ممكنا متوقفا
وجوده على وجود قديم اخر واجب بالذات مستندا اليه من غير انفكاك وتراخ بينهما
فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح في تمام دلايلهم كان يقال على تقدير ان ليس مراد القائلين
بالقدم من تاثير الفاعل في القديم الا هذا النوع من الربط بينهما وظاهر انه ليس ايجادا
الموجود او احداث الحادث فان سمي بالتاثير في حال البقاء فمعلوم انه لا يلزم المحال
من تحصيل الحاصل ولذا عول المحققون في مسئلة حدوث جميع ما سوى الله تعالى على
اجماع المليين او نصوص الشرايع السالمة عن المعارض العقلي بناء على ان جميع ما ذكره الفلاسفة
دليلا عقليا على قدم العالم وجوه ضعيفة مدخولة ولا يخفى انه في نفسه طريق
انيق ولكن لا يناسب هذا المقام كما زعم بعضهم فان اثبات الاختيار لله تعالى بحدوث
العالم اولا ثم الحدوث بالاجماع والنصوص بعيد للطريق لامكان اسقاط الواسطة
والتشبث بهما في اصل المطلوب بلا احتياج الى ادراج حكاية الحدوث في البين وقد
ذكر بعض المدققين في بعض رسائله وجهين اخرين لعدم معقولية الواسطة يكونان
سادسا وسابعا للتوجيهات الخمسة المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما يعلم به الصانع
والمجرد الذي لم يظهر منه اثر لا نعلمه فلا نعلم به الصانع فلم يكن من العالم فالعالم
اما جسم او جسماني وقد ثبت ان الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس ايضا حادثة
بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها لو كانت قديمة لكانت قبلها معطلة وقد ثبت
انه لا معطل في الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق واسطة

بين الصانع

بيان حال الوجهين الاخرين من بعض المتفقين في ابطال الواسطة

بين الصانع والعالم الحادث والاخر منهما ان اهل الحكمة اتفقوا على انه لا افضل في
الوجود وارادوا بالفضل على ما صرحوا به ما لم يكن مشاهدا ولم يدل على وجوده في هذا
العالم الجسماني شاهد لهذا اما تجاوزوا عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة
والعقول العشرة التي دلت الدلائل المأخوذة من احوال هذا العالم عليها من عندهم
ولما كانت الدلائل مدخولة غير مفيدة لدعويهم لم يثبت بها عقل فالعقل فضل غير
ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل
عليه دليل فلم يكن ثابتا ولا يخفى ما في هذين الوجهين من الاضطراب والتكلف والابتناء
على الخطابيات الغير اللايقة بامثال هذه المقامات **ومنها** ومن البراهين
التي اقيمت لاثبات الاختيار له تعالى ما تشبثوا فيه بمطلق الحدوث المحكوم عليه
بالضرورة من دون احتياج الى حدوث جميع العالم الموقوف اتمامه على ابطال الواسطة
في حقيقته بين المليين والفلاسفة تقريره على المشهور انه تعالى لو كان موجبا لزم احد
الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او
تخلف الاثر عن الموجب التام لانه اما ان لا يوجد حادث فهو الاول او يوجد فاما
ان لا يستند الى مؤثر فهو الثاني واما ان يستند فاما ان لا ينتهي الى القديم فهو
الثالث او ينتهي فلا بد من قديم موجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فهو
الرابع واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم وقد اراد شارح الصحايف تقرير هذا
البرهان على وجه لا يحتاج الى اثبات بطلان التسلسل فقال ما ملخصه انه تعالى لو كان
موجبا فاستناد حادث اليه انما يكون بتوسط شرط حادث لئلا يلزم احد الامرين
المستحيلين حدوث القديم او قدم الحادث وذلك الشرط الحادث يجب ان يكون
حدوثه في ان حدوث الحادث المذكور لا قبله لئلا يلزم التخلف ولا بعده وهو ظاهر

بيان ... على نفي الواسطة ...

فتنقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا على شرط حادث آخر في الآن المذكور وهكذا
فيلزم احضار ما لا يتناهى من الحوادث بين الحاصرين احدهما الموجب والآخر
الاول الذي كان كلامنا فيه او نقول صدور جملة ما يتوقف عليه الحادث الاول من
الشرايط الموجودة في ذلك الآن بحيث لا يشذ عنها شيء يجب ان لا يتوقف على شرط آخر لئلا
يلزم خلاف الفرض فيلزم احد الامرين المستحيلين ولا يخفى ما فيه اما اولا
فلانه لم لا يجوز ان يكون حدوث الشرط قبل آن حدوث الحادث ولا يلزم التخلف
لجواز ان يكون وصول استعداد بقاء الشرط الحادث الى حد معين او ما يقابله من انقضاء
قدر معين منه دخيلا ايضا في تمام علة الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك
الحوادث في آن فان قلت نعني بالشرط هنا ما تتم به علة وجود الحادث فلو لم تتم العلة
الا بالوصول المذكور لكان الشرط المذكور هو هذا الوصول ولا شبهة في ان تحققه
في آن حدوث الحادث فننقل الكلام الى ما به تتم علة تحقق هذا الوصول وهكذا
قلنا لا يحتاج هذا الوصول الى علة امر حادث في هذا الآن بل علته انما هي علة الحادث
الباقي الواصل بقاؤه الى الحد المذكور بالتدريج وجوبا وحدوثها سابق على
هذا الآن كما هو المفروض فان قلت على هذا يمكنكم ايضا ان تلتزموا عدم التوقف
الا على وصول استعداد بقاء الواجب بالذات او بقاء شرط قديم الى حد معين فلو
سميتموه شرطا حادثا ونقلنا الكلام اليه لالتزمتم عدم احتياجه الى ما سوى الواجب
او القديم المستند اليه نظير ما ذكرتم في تصحيح جواز تقدم الشرط الحادث فلا يلزم
الحوادث الغير المتناهية اصلا فضلا عن المجتمعة في آن واحد قلنا لا يمكننا هذا
الالتزام للفرق الظاهر بين الحادث والقديم في ذلك فان الحادث يجوز ان يكون متغيرا
في نفسه وان تعرض له حالات مختلفة على التدريج حقيقة يتوقف على حضور بعضها

حدوث حادث من مؤثر موجب واما القديم واجبا بالذات او غيره فلثبوته وعدم
اختلاف الاحوال فيه كما تقرر في محله لا يتصور ان يكون حضور بعض من حدود
بقائه دخيلا في نفسه في حدوث شيء على الوجه المذكور بل غاية ما يتصور في القديم
ان يكون لاستعداد بقائه حدود مختلفة بالاعتبارات ومثل هذا الاختلاف انما
يمكن ان يكون مناطا لترجيح الفاعل المختار وتخصيصه ايجاد بعض الحوادث دون
بعض ببعض الحدود المذكورة دون بعض مع تساوي الجميع بالنسبة الى كلها في امكان
المقارنة المذكورة واما المؤثر الموجب فلا يتصور له الترجيح والتخصيص بالامور
الاعتبارية كما مر والحاصل انه لو فرض توقف تاثير الموجب على شيء كما فيما نحن فيه
يجب ان يكون الشيء المذكور من الامور الحقيقية بخلاف المختار فانه يمكن ان يرجح
بالامور الاعتبارية واختلاف حدود استعداد بقاء الحادث يمكن ان يكون منطبقا
على اختلاف حالاته حقيقة دون القديم فانه لا يتصور فيه الا الاختلاف الاعتباري
واما ثانيا فلان ما لا يتناهى مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او التعاقب
يستحيل بديهة ان يكون محصورا بين حاصرين فكان تمهيد حدوث كل من آحاد
الشروط في آن حدوث الحادث المفروض لغوا لا دخل له في بيان المطلوب واما
ثالثا فلانه يمكن ان يلتزم ان الواجب تعالى لا يكون طرفا لهذه السلسلة لجواز
ان تكون السلسلة عرضية يتساوى احتياج جميع آحادها بالنسبة اليه في ذلك الترتب
فلا يتم المطلوب في هذا البرهان الا بابطال التسلسل وليعلم
ان ما يمكن ان يورد على هذا البرهان باي تقرير كان من المنع والمناقضة والمعارضة
على نحو ما مر على البرهان الاول مدفوع بمثل ما دفعناه به هناك واما ما ذكره
شارح المواقف من ان هذا البرهان ايضا لا يتم الا باثبات حدوث جميع ما سوى الله

اذ لو جاز قديم سواه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا فيكون واسطة بينه وبين
الحوادث فلا يلزم من وجوب حادث مستند الى قديم تخلف المعلول عن الموجب
التام فيمكن ان يدفع بان بيان عدم معقولية هذا الاحتمال غير منحصر فيما لجواز ان
يبين ببعض الوجوه مما لكنه قد سبق ذكرها كاتفاق العقلاء على انتفاء واسطة قديمة
مختارة بين الموجب والحوادث اليومية ومثل هذا الاتفاق من جميع العقلاء حجة
قطعية كما مر في مبحث الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال مما يجوزه احد من العقلاء
لامكن به تصحيح ربط الحادث بالقديم بلا تكلف لكن لم يتشبث احد في هذا المقام
به والفلاسفة القائلون بالايجاب تعالى انما التجأوا في تصحيح ربط الحادث به الى ان
حركة سرمدية ذات جهتين احديهما حيثية ذاتية دائمة هي كون الجسم بحالة يقتضي ان
يعرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير فرد المفروض في الآن السابق واللاحق
وهذه الحالة المسماة بالتوسط بين الاوضاع قديمة مستمرة من الازل الى الابد والاخرى
حيثية النسب التي تلزمها وهي حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة له بحسب القرب
والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة له في آن آخر فهذه الحركة قديمة
من حيث الذات ومستندة الى القديم وحادثة من حيث العوارض اللازمة ومستند
اليها الحوادث تشبعا استنادا كل منها الى الحادث مسبوق بغيره معد له ممتنع الاجتماع معه
الى نهاية ولا يخفى انه خيال باطل لقيام البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما مر
في محله ولوجوه اخر اوردها عليه بعضهم لا نطول الكلام هنا بذكرها ما يكون تلك
الحركة واسطة بين الواجب تعالى وكل من الحوادث امر غير معقول ولو اغمضنا عما مر من
تصريح المحقق قدس سره في تلخيص المحصل بما يفهم مراده مما ذكره في التجريد ولم يتفحص
كما سيجيء في اواخر هذا المبحث عن حقيقة ما قرره هنا من حدوث الاجسام والحيثيات

هل هو

تفريع ربط الحادث بالقديم بتوسط [illegible] على قول الفلاسفة القائلين [illegible] الحركة التي بينهما وعدم معقوليته

هل هو على وجه يفيد في هذا المقام ام لا بل ابقيناه على ظاهره الموافق للمتكلمين كما
حسبه البعض لكان احسن المحامل لقوله هنا او الواسطة غير معقولة لعدم معقولية هذه
الواسطة بان يحمل قوله وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب على ان حدوث العالم
بمعنى مجموع الاجسام البسيطة على ما هو المصطلح فيه كما مر من حيث انه حادث بالحدوث الذي
على نفي كونه موجبا اذ لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجب للمؤثر محتاج الى
اتمام المقصود الى دفع ما تشبث به القائلون بالايجاب تعالى في توجيه الربط المذكور
من توسط الحركة السرمدية فيكون قوله والواسطة غير معقولة اشارة الى دفع هذا
المتشبث به فيكون معناه ان الواسطة المعهودة المعتمد عليها بين الخصوم في هذا
المقام وهي الحركة المذكورة غير معقولة لظهور انها بعد ثبوت حدوث مجموع الاجسام
المشتمل على موضوع تلك الحركة لا يجوز ان تكون قديمة من حيث الذات كما دخل
لاستحالة قدم الحركة مع حدوث موضوعها فثبت المطلوب وهو اختياره تعالى
مع دفع ما هو العروة الوثقى للفلاسفة في هذا المقام بدون ابتناء شيء منهما على
غير ما سبق اثباته في هذا الكتاب ولا شك ان دفع هذه الشبهة اهم من دفع احتمال
لم يذهب الى صحته احد من العقلاء كما عرفت مع احتياج اتمامه الى ما لم يسبق منه فيه
من ثبوت حدوث جميع ما سوى الله تعالى فافهم فانه لطيف جدا ثم انه قد تمسك بعض
اخر ممن اعتقد بطلان خيال الفلاسفة في هذا المقام واستحالة توسط هذه الحركة
بخيال اعجب منه لتصحيح ربط الحوادث بالقديم تعالى بان الحوادث ترجع الى امر واحد
مستمر لا تبدل فيه لكن تعرض فيه امور متكثرة بحسب العرض متبدلة بحسب النسب
الواقعة فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينهما
معلولة لذلك الامر الواحد في واقعة واحدة قال الفاضل الدواني في رسالة [illegible]

قوله انه لا يصح [illegible] التفوه [illegible] لتحصيل بالبرهان [illegible] لكان [illegible] [illegible] الفلاسفة [illegible] الحادث [illegible]

نقل ما اعترض به [illegible] بالقديم

بالزوراء، اذا اعتبرت الامتداد الزماني الذي هو محل التغيير والتبديل وعرض
الحوادث الكونية بما فيها رأيته من الحوادث جملة واحدة وجدته شأنا من شئون
العلة الاولى محيطا بجميع الشئون المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب
باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت
حيطته واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة
اليها متحاذية في الحضور لديها فاطلب باعلى شواهق العوالي اليه عند تبلج
الاصباح انتهى ولا يخفى انه خيال شعري على مذاق متصوف دهري غير ملتفت
اليه عند المحصلين ضرورة ان شيئا من هذين الوجهين ايضا لا يصلح لاصلاح الربط
المذكور فلا يقدح في البرهان فاتضح انه لا يتيسر تصحيح ارتباط الحادث بالقديم
الا من جهة ثبوت الاختيار له تعالى فانه على تقدير الايجاب واتصال سلسلة العلية
والمعلولية الى الواجب بدون انفصال بالتخلف في الزمان على طبق مقتضى الدليل
اللازم لثبوت الاختيار يلزم حدوثه تعالى من حدوث حادث وانتفائه تعالى من
انتفائه قال المحقق الطوسي قدس سره في الفصول الواجب عند الفلاسفة موجب
لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم شيء من العالم عدم الواجب لان عدم
ذات الشيء اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته فالكلام في عدمهما كالكلام فيه
حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب
فيلزم انتهاء عدم ذلك الشيء الى عدم الواجب وليس لهم مخلص عن هذا الالزام
فقط ومن جملة البراهين على ثبوت اختياره تعالى هو ان الاختيار وما يقابله
صفتان متقابلتان لا يمكن ان يتعرى منهما الفاعل ولا يمكن ايضا اتصافه بجميعهما
كما هو شأن جميع الصفات المتقابلة فلا بد ان يتصف الواجب تعالى في افعاله باحديهما

والعقل مفطور

والعقل مفطور بالحكم باتصافه تعالى باشرف المتقابلين ومعلوم بديهة ان الفاعل من
حيث هو فاعل اذا صح منه صدور كل من الفعل والترك وكان وقوع احدهما منه
مبنيا على حكمة داعية اليه يكون اشرف ممن لا يقع منه الا صدور واحد منهما بعنوان
اللزوم والوجوب وان كان مطابقا للحكمة وانكار ذلك مكابرة فيحكم العقل بوجوب
اتصافه تعالى في افعاله بالاختيار المقابل للايجاب فثبت المطلوب من دون احتياج
الى ملاحظة صفة الحدوث في افعاله التي يستنبط منها ثبوت هذه الصفة له تعالى
كما في البرهانين السابقين وليعلم ان هذا الطريق لاثبات اختياره تعالى اسهل واسلم
واقوى بل انفع فانا اذا اثبتنا اختياره تعالى بهذا سهل لنا بمعونته اثبات حدوث
جميع ما سواه ايضا وذلك لما يحكم به العقل الغير المغلوب بالشبهات الواهية من
فعل الفاعل المختار لا يجوز ان يكون لازما له بل يجب انفكاكه عنه فيجب ان يكون
حادثا وهذا معنى قول المتكلمين الداعي لا يدعو الا الى معدوم والى هذه الطريقة
ارشدنا مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلام حيث قال انه لو كان معه شيء في
بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل
معه الحديث هذا هو الكلام في تحقيق صفة الاختيار في المتكلمين وفي الواجب تعالى
وفي كل من المقامين خصوم ولهم مقالات وشبه عليها سيجيء تفصيلها مع اجوبتها
من مباحث الجبر والايجاب ولكن بقي هاهنا مباحث مشتملة على فوائد جديدة
ينبغي التنبيه عليها منها ان الاختيار قد يستعمل في معنى الاصطفاء كما في قوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا وهذا المعنى مستعمل فيه تعالى ايضا كما في قوله
تعالى في سورة طه خطابا لموسى وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اي اصطفيتك
للرسالة وفي سورة الدخان ولقد اخترناهم على علم على العالمين اي اصطفيناهم

بني اسرائيل حال كونهم قائلين بمكان الخيرة وبانهم احقاء بالاختيار واما ما في قوله
في سورة القصص وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله
وتعالى عما يشركون فيحتمل كلا من المعنيين والاول انسب بالافتتاح والثاني بالبيان
المتصل به بقرينة نظيره في سورة الاحزاب ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الطبرسي ره اي ما صح لرجل
ولا امرأة من اهل الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من الامور ان يكون لهم
الاختيار من امرهم على اختيار الله تعالى لهم بل من حقهم ان يجعلوا رأيهم تبعا
لرأيه والخيرة ما يتخير ومنها ان اختياره تعالى يجب ان يتعلق بكل فعل من افعاله
ولا يجوز ان يتعلق بافعال العباد لما عرفت من ان افعالهم انما هي واقعة
باختيارهم وهذا هو سر ان الاختيار غير معدود من الخصال التي روي عنها
عن ابي عبد الله عليه السلام انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه
الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم
انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر الحديث ومن هنا ان الخصال المذكورة
انما هي من الله تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد طاعة كانت او معصية لحفظ
سلطنته عليهم في جميع ما فيه عنهم ولهذا لم يكونوا مستطيعين لخلاف ما علم
الله وقوعه منهم على طبق ما يريده لهم وانما اعطاهم الاختيار بعد ما هيّأ لهم
كل من طرفي الفعل والترك لان يستحقوا به المدح والذم والثواب والعقاب ويمكن
ان يكون بعضها معتبرا ايضا بالنسبة الى بعض افعال الله تعالى الواقع بعد
الاسباب العادية لا الجميع لان تلك الخصال ايضا من جملة افعاله تعالى كما تقرر في
محله فلو كان كل فعل منه تعالى يجب ان يقع بتلك الخصال لكان وقوع كل خصلة

منها ايضا

منها ايضا موقوفا على وقوع مثلها او غيرها منها وهكذا فلا يمكن ان يقع لتوقفه
على وقوع السلاسل الغير المتناهية وفي لفظ الرواية ايضا اشعار بعلم العموم
حيث اخرج السماء والارض من هذا الحكم وبان المعدود منها ما يكون بالنسبة الى
افعال العباد حيث فرع على ذكرها قوله من زعم انه يقدر الخ فاعتبر في الخصال
الخصال امران وجوب تعلقها بكل من افعال العباد وامتناع تعلقها بكل من افعاله
تعالى على خلاف ما اعتبر في الاختيار من امرين امتناع تعلقه بشيء من افعال العباد
ووجوب تعلقه بكل من افعاله تعالى فان قلت المشية والارادة منه تعالى انما
تتعلقان اتفاقا بجميع افعاله تعالى ايضا فكيف عدتا من الخصال قلنا المشية و
الارادة معنيان كما دل عليه ما روي عن ابي الحسن عليه السلام قال ان لله تعالى
ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم الحديث والفرق ان ارادة الحتم من
صفات فعله تعالى يتصف بها عند صدور كل فعل منه وارادة العزم هي ايقاعه شيئا
من جملة مخلوقاته لكونه سببا من اسباب وقوع شيء آخر وهي نفس هذا الشيء المخلوق
السببية المذكورة فينا سبب ان يعبر بهذا الاعتبار عن ذلك الشيء الا انه الارادة
عن الثاني بالمراد فليست مما يتصف تعالى بها عند صدور المراد فارادته تعالى
المتعلقة بجميع افعال نفسه غير ارادته لا فعل عباده او لبعض افعاله الواقع بعد
الاسباب العادية بالنوع والاولى مسماة بارادة الحتم وغير معدودة من الخصال
والثانية بارادة العزم ومعدودة منها وقس عليها المشية وقد ذكر الاستاذ
دام ظله في الفرق بينهما في شرح الكافي ان ارادة الحتم هي ما لا يقدر العباد على ضده
مرادها فان قلت انما كان ارادة العزم مما يقدر العباد على ضد مرادها فكيف
ان تكون معدودة من الخصال التي من زعم انه يقدر على نقضها فقد كفر على ما هو

بيان تعلق اختياره تعالى بكل افعاله وعدم تعلقه بافعال العباد

بيان تعلق الخصال السبع بجميع افعال العباد

بيان تعلق مشيته وارادته تعالى بجميع افعاله وافعال العباد

ذكر الشارح في الاختيار من المصنف ره تعالى اقسام من معانيه المقابلة لمعاني الايجاب و توضيح

سرع الرواية قلنا يمكن ان يكون المراد بالقدرة في الرواية هو الاستطاعة المستلزمة
للوقوع مجازا لا القدرة الحقيقية اذ معلوم ان كل ما يقع باختيار العباد ويكون
لا محالة مطابقا لمقتضى الخصال المذكورة يجب ان يكون خلافه ايضا من مقدوراتهم
حقيقة والا لم يكن الاختيار اختيارا بل جبرا نعم لا يجوز ان يكون مما يستطيعون
اليه سبيلا البتة كيف لا يلزم وقوع خلاف ارادته تعالى وساير خصاله
سيجيء لهذه المعاني زيادة توضيح في محلها ان شاء الله تعالى **ومنها** ان الاختيار
لما كان في مقابل الايجاب وهو كما سيجيء في محله يطلق على معان يجب
ان يكون الاختيار ايضا كذلك فينبغي التنبيه على تلك المعاني ليتبين ما هو المقصود
ههنا فنقول الايجاب مطلقا ما يمتنع معه الترك عن فاعل الفعل والاختيار ما
يصح معه كل من الفعل والترك عنه فان كان امتناع الترك عن الفاعل لذاته
لا من داع ونحوه يقال له الايجاب الطبايعي وهو الذي ينسبونه الى الطبايع
كالنار في الاحراق والشمس في الاشراق وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من
شرائط التاثير المقتضية لعدم انفكاك الفاعل عن فعله ولو باستلزام وهي يقال
له الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من الشرائط
المقتضية لنحو من الانفكاك يقال له الايجاب الخاص ومناط الفرق بين الاخيرين
هو اختلاف كيفية اقتضاء الداعي وساير الشرائط هل يقتضي المقارنة وعدم الانفكاك
ام لا بعد الاتفاق في ان الامتناع المذكور من جهة تلك الشرائط لا من جهة الذات
بخلاف الاول فعلى ذلك يكون الاختيار ايضا على ثلثة وجوه الاول ما يصح معه الفعل
والترك بالنظر الى الذات من حيث هي مع قطع النظر عن غيرها والثاني ما يصح معه الفعل
والترك بالنظر الى الداعي ونحوه ايضا ولكن في شيء من الاوقات وان كان وقتا

موهوما

بيان ما يدل على الاختيار بمعنى من المعاني الثلاثة الاخرى

موهوما ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت اصلا والثالث ما له الوجوب في جميع الاوقات
والثالث ما يصح معه كل منهما بالنظر الى الشرائط المذكورة ايضا في جميع الاوقات
فينافيه الوجوب السابق مطلقا فنقول بعد اتفاق المليين على وجوب اتصافه تعالى بالاختيار
مطلقا توهم قوم ان ما ثبوته له تعالى من ضروريات الاديان هو المعنى الاول المقابل
للايجاب الطبايعي فيكفي عندهم في حقية الشرايع كون افعاله تعالى على وفق الداعي
وطبق الحكمة وان كانت لازمة له لا ينفك عنه اللزوم شرائط التاثير وقوم اخرون
لم يكتفوا بتلك المرتبة بل اعتقدوا انه مع ذلك يجب له الاختيار بالمعنى الثاني المقابل
للايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ايضا لاطباق اصحاب الوحي على الاختيار بلا انفكاك
فكان ضروريا لجميع الاديان ولكن لم يبالوا بايجاب شيء عليه تعالى بالنظر الى الشرائط
وهو باسا لقا الذي يستدعي المقارنة المنفية باجماع الانبياء وقوم ثالث من اربابه
التحقيق تفطنوا بان اللزوم والوجوب السابق في افعاله تعالى ينافي استحقاقه المدح
وهو المناط لاستحقاقه العبادة المبتني عليه ثبوت جميع الاديان والملل فحكموا بان
الاختيار اللائق بجنابه تعالى هو المعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص ونفوا عنه
تعالى الايجاب بجميع معانيه لاستلزامه الاختيار بالمعنيين الاولين ايضا ولا شك ان
هذه المرتبة اشرف والمتصف بها اكمل فهي ثابتة له بمقتضى البرهان الاخير واما
غاية ما ثبت له بتوسط حدوث فعله كما هو مقتضى البرهانين الاولين فانما هي
المرتبة الثانية وهذه الدقيقة تصلح ان تكون احدى وجوه ترجيح البرهان الاخير
على الاولين فتدبر **ومنها** تحقيق ان الحدوث باي معنى من معانيه يستلزم او
يدل على الاختيار فنقول يعتبر في مطلق الحدوث سبق امر على الحادث فان اعتبر فيه
سبق العلة فهو الحدوث الذاتي وان اعتبر سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزماني

هذا هو المشهور ولكن بعضهم اخرج من الامر الثاني معنيين وثلث القسمة بان
المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف والليس الساذج وسماه الحدوث الدهري
او باستمرار العدم وهو الحدوث الزماني ومحل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في
مسئلة حدوث العالم وقدمه على المشهور هو الحدوث الزماني ومن ثلث القسمة
زعم انه الحدوث الدهري وتحقيق [illegible] هذا مقام اخر سيجيء فيما ان شاء
الله تعالى وما ينبغي ان يحقق ههنا ان الحدوث الذاتي الثابت لكل ممكن اتفاقا
وان فرض من كونه قديما زمانيا لا يدل على اختيار فاعله وهو ظاهر واما الحدوث
الدهري للعالم فان زعم قوم انه دال على نفي الايجاب الطبايعي واخرون انه دال
على نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ولكن الحق انه لا يدل على شيء منهما فان
جواز التقدم الدهري على الممكن من حيث هو ممكن امر منظور فيه للعقلاء فاحتمال
عدم الجواز قايم وعلى تقديره لا تتم دلالة الحدوث الدهري على شيء منهما لان
طريق التاثير فيه ح من الفاعل ولو فرض موجبا باحد الايجابين المذكورين
محضرا ايجاده بعد العدم الصريح فلا ينافي وقوعه كذلك ان يكون اثره لما اقتضا
اقتضاء كاقتضاء الامور الطبيعية لما اقتضيا باستجماع شرايط التاثير ان لا ينفك
عنه اثره فان قلت كيف لا ينافي مع فرض وقوع الانفكاك قلنا معنى الموجب
بهذا الايجاب ان يكون شرايط تاثيره مقتضية لامتناع الانفكاك فلا ينافيه
الانفكاك الواقع من جهة عدم تحمل الاثر بالذات الا هذا النحو من الانفكاك على
هو المفروض فافهم فظهر ان القايل بالحدوث الدهري دون الزماني للعالم لا يمكنه اثبات
الاختيار له بشيء من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات الاختيار بالمعنى الثالث المقابل
للايجاب الخاص اذ غاية ما ثبت بالحدوث الدهري للعالم انفكاك الواجب تعالى عن

وجوده

وجوده واجتماعه مع عدمه الصريح وقد اتفق اقتضاء هذا النحو من الانفكاك
لكل من الاثر والمؤثر على هذا [illegible] الفرض فاين المنافات حتى يستدل بها
على خلاف الاختيار فتدبر واما الحدوث الزماني المستلزم لوقوع الحادث في ملاقاته
مقارنا لحد خاص وان معين من الزمان فانما يدل على ملاحظة هذه الخصوصية في
نسبة الحادث من حيث هو الى جميع الحدود والانات على حد فتخصص له لا يجوز
العقل ان يكون موجبا كالطبايع وهو ظاهر ولا ان يكون مما اقتضت شرايط تاثيره
امتناع انفكاكه عن اثره لو وقوع الانفكاك وخصوصا على النحو الذي لا يجامع
احتمال اقتضاء الاثر اياه فان الاثر على فرض عدم جواز ازليته ايضا انما يقتضي
الوقوع في الا انك اقتضاء مطلقا لا احدا مخصوصا منه فهذا التخصيص لا بد
ان يكون من جهة المؤثر العالم بالمصالح المرجح لافعاله على طبق هذا العلم الناشئ
عنه بالداعي فيثبت به كون المؤثر فيه مختارا بالمعنيين المقابلين للايجاب
المذكورين ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النحو من الانفكاك في الاثر مع كون
المؤثر فيه مما يجب عليه بالوجوب السابق الناشي له باقتضاء الشرايط امتناع
عن هذا النحو من التاثير لا يدل على نفي الايجاب الخاص فلا يدل على ثبوت
الاختيار بالمعنى الثالث وقد عرفت انه هو الحقيق بالاثبات بل هو منظور المتكلمين
من اعتبار صحة الفعل والترك في معنى القدرة الاختيار ولا محقق صحتهما بالنظر الى
ذات الفاعل مع قطع النظر عن الشرايط كما اشتهر فهو محل النزاع حقيقة بين
محققيهم وبين الفلاسفة القائلين بان الشيء ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد
كما افاده الاستاد دام ظله في حواشي العدة فالبرهان اللايق بهذا المقام المفيد
لهذا المطلوب هو البرهان الاخير كما قررنا ثم ما ينبغي هنا ان لا تغفل عنه ان

بيان دلالة الحدوث الزماني على الاختيار انما هو على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما لا موجودا

الحدوث الزماني للعالم انما يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان
يكون الزمان امرا موهوما منتزعا من بقاء موجود مستمر هو الواجب جل
شانه ولا يكون من جملة العالم كما هو راي محققي المتكلمين واما على تقدير ان يكون موجودا
او مقدار الحركة الفلكية صفة لجسم كما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم من حمل
الحدوث الدهري فلا يدل على المطلوب لما عرفت ان دلالته عليه انما هي من
جهة تخصيص حدوث العالم بآن معين من جملة الانات المفروضة في الزمان المحتملة
لوقوع حدوث العالم في كل منها فلو كان من جملة العالم وكان مختصا بوقته اذ لا وقت
قبله كما يظهر مما اجاب به المحقق الطوسي ره في التجريد عن بعض شبه القائلين بالقدم
لما احتمل وقوعه الا على النحو الواقع فيبقى التخصيص المستنبط منه نفي الايجاب
ثبوت الاختيار واليه اشار الاستاد دام ظله في حواشي العدة بعد تحقيقات في
مباحث الحدوث بقوله ويظهر بما ذكرنا في تضاعيف الكلام انه على تقدير كون الزمان
موجودا في الخارج ومقدارا لحركة الفلك وتحقق عالم محضا بدون وجود الفلك لا
دلالة لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما يدعى لزومه له من الترجيح بلا مرجح على
قدرة موجدة انما الدال عليه استحالة النقص وكون التعدد نقصا او العلم بوعاية
المصالح في الافاق والانفس ونحوها الذي يتفكر في خلقهما او كلام الانبياء ثم الثابت
صدقهم بالمعجز بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على نفس القدرة
او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجز كما سنبينه انتهى **ومنها** ان الاختيار
الذي اثبتنا للمكلفين هو في مقابل الجبر بمعانيه لتحقق ان المذاهب في الجبر ثلثة
مذهب جهم بن صفوان ومن تبعه وهو ان لا قدرة للعبد في شيء من افعاله
اصلا حتى انه لا فرق بين نحو حركة اللامس ونحو حركة المرتعش في كونهما غير مجامعين

بيان ان الاختيار الثابت للمكلفين ما هو في مقابل جميع معاني الجبر

لقدرته

لقدرته وانما يقع جميع افعاله بقدرة الله تعالى الثاني مذهب الاشاعرة وهو ان
للعبد قدرة ولكن غير مؤثرة في افعاله لغلبة قدرة الله عليها حتى انه لو لم يؤثر
قدرة الله فيها لا يمكن ان يقع افعاله بقدرته الثالث مذهب ابي الحسين البصري
من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة في افعاله تاثيرا واجبا
بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة لها المنتهية الى افعال الله تعالى بحيث لا
يطيق عدم التاثير ويمتنع عليه ترك ما يفعل وكل من هذه المذاهب الثلثة
مستلزم لا اقل لعدم استحقاق العبد على افعاله مدحا او ذما مع ان بطلانه
معلوم عقلا لكل من راجع وجدانه وانصف من نفسه فالاختيار بالمعنى المقابل
للجبر بكل من المذاهب المذكورة معلوم ثابت للمكلفين فلهم قدرة ولقدرتهم
تاثير وتاثيرهم فيها غير خارج عن طوقهم بالوجوب السابق فهم قادرون في
زمان الفعل على الترك وبالعكس فلا يمتنع شيء منها عليهم الا بعد وقوع مقابله
منهم باختيارهم وما اشتهر بين اهل المذهب الثالث من ان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار كلام ممنوع مدفوع ودعوى خلافه غير مسموع مبني على شبهات
سيجيء ابطالها او بالجملة يعرف بادنى تامل وانصاف ان العباد في افعالهم على حد
يكون المحسن منهم محمودا والمسيء مذموما والثواب والعقاب على طاعتهم
معقول
عند العقلاء مقبولا لدى الاذكياء واما الخروج من هذا الحد بتوهم ثبوت
استقلال في قدرتهم على افعالهم بعدم مداخلة تقدير الله تعالى فيها على وجه يجري
عليهم مقتضى الحكمة والمصلحة بدون جبر وايجاب والزام كما زعمه المعتزلة الملقبة
تارة بالمفوضة وتارة بالقدرية القائلون بتفويض الله الاستقلال في القدرة
على جميع امورهم اليهم بالكلية ظنا منهم انه لو لم يكن هذا التفويض لكانت

بيان ان القول بالتفويض بعض ... وابطال ان القول بالجبر وان الحق هو الواسطة

بيان تحقيق الواسطة بين الجبر والتفويض المنقول عن الصادقين عليهم السلام

المؤاخذة منه نقم معهم في ارتكاب معاصيه مثلا ظلما منه عليهم ونحوهما منهم انه لو
تعلق مشيته بعدم وما يشبههما بافعالهم لاستند اليه ما لا ينبغي له من شرورهم ومعاصيهم
فهو افراط في مقابلة تفريط الطوائف الجبرية فان كون ازمة الامور بيده تعالى
فان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وان كل واقع انما هو بقضائه وقدره من
ضروريات الدين وانما يكفي في جواز المؤاخذة كون المعاصي واقعة بقدرتهم بلا
اجبار بل على وجه كانوا قادرين على تركها ايضا ولا يلزم محض مطابقتها لمقتضى
مشيته عزمه وما شاكلهما من تدابيره الواقعة منه على وفق نظام العالم قضاء
لحق الربوبية ان تكون مستندة اليه نعم انما كان يلزم ذلك لو شاء معاصيهم
مثلا بمشية حتم فاوقعها على يديهم مجبورا لزام وليس كذلك فاضلالهم مثلا في الحق
امور ضرورية لمصلحة العالم مفضية الى اختيارهم الضلالة بلا اجبار لهم بل يقتضي
القبح الاخلال بتلك المصلحة الموجب للاخلال بحق الربوبية ولوازم السلطنة
فلا يلزم هيهنا ظلم ولا شيء مما لا ينبغي له تعالى كما توهمه ولهذا وقع فيهم من
ارباب العصمة صلوات الله عليهم انهم قوم ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه
من سلطانه فهذا الحد المتوسط بين التفريط الذي ينزل مرتبتهم عن مقام
جواز التكليف والمؤاخذة وبين الافراط الذي يرفع شانهم عن درجة العبودية
هو الامر بين الامرين الذي ارشد اليه اهل بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق
والمخالف وانا ورد في الاشارة اليه على وجه بين لا محمل لها غيره كثيرة منها
ما روى في الكافي عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ان الله
ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله اعز من ان يريد
امرا فلا يكون قال فسئلا هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا نعم اوسع

مما بين

في بيان التعجب من الطوائف

مما بين السماء والارض ومنها عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت
اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قال قلت ففوض اليهم الامر قال لا قلت
فماذا قال لطف من ربك بين ذلك ومنها عنه عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين ومنها عنه عليه السلام قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون
والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد ومنها عن الحسن بن علي الوشا
عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله
اعز من ذلك قلت فجبرهم على المعاصي فقال الله اعدل واحكم من ذلك الحديث
ولعمري ان حقية هذه الواسطة لمن تامل فيها وفي طرفيها في غاية الظهور
والوضوح ولو قطع النظر عن هذه الاثار ايضا فان كل احد حتى العوام بل
الصبيان اذا افكر في حال افعاله عرف انه غير مضطر فيما يفعله بل انه لو
مدح او ذم على غيره او مدح غيره او ذمه على مثل شيء من تلك الافعال لكان
المدح او الذم في موقعه بلا تكلف فيعلم انتفاء الجبر بكل من المعاني المذكورة
ومع ذلك عرف ايضا حصول الدواعي له على الجد في ايقاع ما يقع منه انما
هو من طريق خارج عن قدرته على وجه يفضي باختياره اليه حتى انه قد يتعجب
من ارتكابه بعض ما يعلم يقينا انه صدر عنه باختياره فيعلم ان من شانه
مدبرا له في اموره مقلب للقلوب الى مقتضى حكمته فيصدق قول من قال
الحمد لله الذي برهانه ان ليس لي انسان فيه شانه فيعلم انتفاء الاستقلال
والتفويض بالمعنى المذكور ايضا فيجزم من عقله بانتفاء الطرفين وثبوت الواسطة
بينهما على الحد الذي بيناه بينا والعجب انه مع كون هذه المسئلة في هذه المرتبة
من الوضوح متحيرة فيها من قديم الزمان الى الان جميع الطوائف مع اشتمالهم

في كل عصر الى جم غفير من الفضلاء والاذكياء ولم يتفطن بما هو الحق فيها من اقوالهم
المذكورة الا من تمسك منهم بذيل العلماء الراسخين من اهل البيت عليهم الصلوة
والسلم ووفقه الله لتتبع كلامهم وفهم مرامهم ولعل السر في ذلك انه نوع
تدبير من الله تعالى ليتفطن منه من له بصيرة باحتياج الامة في تحصيل كل امر ديني
ولو في العقليات الواضحة الظاهرة الى هداة العلماء المعصومين عن الخطأ
المنصوبين من قبله تعالى لتعليم الخلايق وازالة حيرتهم فيما يتعلق بامور دينهم
فلا يكون لهم سبيل الى الهداية الا اقتباس انوارهم ولا طريق الى الدراية الا
اقتفاء اثارهم ولم يفت الحمد لله منهم بيان شيء من الحقايق والدقايق اجمالا
او تفصيلا عموما وخصوصا حتى ان هذه الدقيقة ايضا مستنبطة
من اشاراتهم الاجمالية العامة ومستفادة من رواياتهم التفصيلية الخاصة فان
اخبارهم بان كل ما في ايدي الناس من العلوم الحقة انما هو مما خرج منا اليهم
وان ما بينهم من الامور الباطلة فهو من عند انفسهم مشهورة على لسان الثقات و
استفادتهم بان معرفة الحق وكذا تعليمه في خصوص هذه المسئلة مخصوصة بنا
مذكورة فيما بين الرواة روى الكليني ره في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال
لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من
علمها اياه العالم الحديث ومما يلايم ما ذكرنا ان المحقق الدواني نقل في شرح العقايد
عن الفخر الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها
ابدا بسبب ان ما يكون الرجوع فيها اليها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية
على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية
على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي

وبها مقدمات

نقل ما ذكره شارح المقاصد عن الفخر الرازي [illegible] مع ما يتوجه عليها

وبهاء مقدمات بديهيتان ثم من الدلايل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل
الاحوال والافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العبد واقعة
على وفق ارادتهم ودواعيهم وبهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان
القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان اكثر
افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل
السمعية فالقران مملو بما يوهم الامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن
خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى
قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا في
اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع
ثم بعد نقل هذا الكلام عنه قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين ع
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره
فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي
كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني انتهى فانظر الى هذا
المشهور بالتحقيق والتدقيق كيف تحير في هذه المسئلة مع كمال بذل الجهد في
تحصيلها ولم يجد طريقا الى الخلاص الا بالتمسك بما روي عن اهل البيت ع منها
مع ظهور حاله في التعصب في خلافهم ومع ذلك لما لم يكن من اهله لم يوفق لفهم
مرامهم من كلامهم مع كونه ظاهرا في معناه وصريحا في مؤداه خاليا عن الاغلاق
والتكلف بريئا عن الغموض والتعسف فحمل التفويض المنفي فيه على الاختيار
لاهتمامه في نفيه تعصبا وهذا اول قادورة كسرت ههنا ثم لما لم يتصور بين

الاختيار والجبر واسطة يمكن نفيهما حقيقة لتثبت تلك الواسطة توهم فيه
تجويز المحال لا جبر ولا تفويض على معنى لا جبر مطلقا ولا تفويض مطلقا فانها
لا تحمل ثبوت الامرين الامرين على معنى ثبوت كليهما في الجملة فاحتال في تصوير
ثبوت معنى الجبر وصورة التفويض مع احتمال العكس ايضا بمقتضى ميل الطبع الى
طريقة اسلافه ثم ارتكب في تصحيح معنى الجبر تتمة المقدمة القائلة بان الشيء
ما لم يجب لم يوجد على ما ذهب اليه الفلاسفة وتبعهم بعض معتزلة البصرة وغيره
فلزمه ما لزمهم من نفي استحقاق العبد المدح والذم عقلا لكونه في حكم القلم والوتد
وظاهر انه يؤدي الى بطلان الثواب والعقاب حقيقة ان الفخر الرازي على ما نقل
عنه شارح المواقف في ابطال مذهب ابي الحسين في القول بوجوب الفعل بالنظر
الى الداعي قال لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجد فيه وبين ان يعذبه
على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح
والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم انتهى فلو كان هذا الرجل تامل قليلا بعين
الانصاف ان الامر بين الامرين انما يتصور اذا كان الامران على وجه يمكن ان يتوسط
بينهما ثالث وتعقل نفيهما مع اثباته لراى ان الاختيار لعدم امكان واسطة
بينه وبين الجبر لا يصلح لكونه طرفا منفيا مع الجبر فعلم ان التفويض المنفي امر غير
اصل الاختيار ثم اذا تتبع خصوصا من اثارهم ان المراد بالمفوضة من هم وما حقيقتهم
ماهي فانهم يعتقدون ببطلانها كبطلان الجبر تحقق عنده ثبوت الاختيار على الحال اللائق
للعبد وانه هو الواسطة الثابتة الحقة بين ذينك الطرفين الخارجين عنها الى الافراط
والتفريط واتضح ان احدهما ان لا يكون العبد مستحقا للمدح والذم والثواب و
العقاب والاخر ان يكون ربا مالكا لازمة اموره فاستراح عن ارتكاب تلك التكلفات

والتمحلات

معنى الارادة لغة وبيان تنزيلها
في سائر الصفات

والتمحلات المؤدية الى ما ترى انها تؤدي اليه ولكن مثل هذا وامثاله في تحصيل
هذه الرواية وما يشبهها وعدم الانتفاع بها لعدم توفيق الله اياهم بالتامل في
مفهومها اجزاء لاختيارهم طريقة اسلافهم تعصبا وعنادا للحق وارادة لان يطفئوا
نور الله بافواههم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم
وتركهم في ظلمات لا يبصرون **الارادة** هي حيث المختار في مشية وقوع
شيء بالقدرة وهذا التاكيد معتبر في معناها اللغوي ايضا اذ اكثر اللغويين و
منهم صاحب القاموس وان لم يذكروا في تفسيرها على المشية لكن صرف التامل
يحكم في انقياد صيغتها بانها افعال من الرود وله معنيان الطلب والتردد فان
اخذت من الاول فالهمزة تفيد المبالغة فيه وان اخذت من الثاني فالهمزة
للازالة فمحصل مفادها مبالغة الطلب او ازالة التردد فالارادة سواء
فرضت في المخلوق او في الواجب تعم باي معنى كان فيه من المعنيين اللذين
سيجيء بيانهما حتما او عزما اشتماله على هذا التاكيد ضد التعريف شامل لجميع
معانيها ولكن ينبغي ان نقدم الكلام في حكم الارادة بمعنى الحتم لانها السابقة
الى الاذهان الان ينجر الكلام الى ذكر احكام المعنى الاخر فنقول مرتبتها بعد
الاختيار وكذا بعد ما يتوقف الاختيار عليه من العلم والقدرة القديمة المستقلة
دون الحادثة الناقصة فانها كما يجيء بيانه في محلها انما يكون تحققها مع الفعل
لا قبله وذلك لان صحيح الوجدان يحكم بان من يتوقف صدور الفعل عنه على ترجيح
ما لم يرجحه ولم يعينه بالداعي لم يتوجه على ايقاعه فضلا عن الجد فيه قال شارح
الصحائف ومعنى الارادة واضح عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه
الفعل او الترك يظهر في نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس تميل اليه والاختيار

معناه قريب من هذا المعنى وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الاخر اي ينظر كلا الطرفين
ويميل الى احدهما انتهى فان اراد بقوله مع اعتبار الخ ان الاختيار هو الارادة لكن
مع بقاء ملاحظة الطرف الاخر بعد وعدم تصميم العزم على ايقاع احدهما
مجردا عن شائبة التردد كما هو المعتبر في معنى الارادة على ما يشعر به تفسيره بقوله اي
ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما فهو بمنزلة القيود المعتبرة لمعنى ما قيد بها
ومع هذا يتقدم مرتبة الاختيار على مرتبة الارادة موافقا لما ذكرنا وبالجملة كل ما
صمم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد واصيل في استحقاق الاستناد اليه واما
ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الموجودات الرابطية الثابتة لمحالها
بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبتت لذات الفاعل او لذات المفعول فليس مما
يقصده الفاعل فلا يتعلق به ارادة وتوضيح الكلام فيه ان الفاعل لشيء
تثبت له بالاعتبارات معان شتى متمايزة في نفس الامر ككونه مائلا نحوه عازما
بفعله قاصدا اليه فاعلا له جاعلا محدثا صانعا له مخرجا اياه من العدم ومن جملتها
كونه مختارا له مريدا له وكذلك يثبت نظائر هذه المعاني ومضائفاتها في
المفعول ككونه مقصودا مصنوعا مرادا وليس ثبوت شيء من هذه المعاني في شيء
من الطرفين مقصودا للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر المتوجه اليه المترجحة
ومن فاعله هذه المعاني ولا يمتنع ان يكون بين ثبوتات هذه المعاني وامثالها لكل
من الطرفين نوع ترتب في نفس الامر بتقدم او تاخر صالح لدخول الباء على
المتقدم والفاء او ثم على المتاخر لجواز ان يكون لها خصوصيات مقتضية لذلك
كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد فكل مرتبة فرضت لشيء منها في طرف
تكون محفوظة لنظيره في الطرف الاخر لكن الكلام في نحو تقدم بعضها

على وجود

على وجود الاثر بتبعيته له كما في تقدم العلم التابع للمعلوم على وجوده فان حقيقة
المطبعية في كل منهما يرجع الى تاخر معنوي غير مناف لامكان ثبوت نحو اخر من
التقدم لها فتلخص من هذا التصوير استغناء وجود الارادة من فاعلها عن
ارادة اخرى وكذا الاختيار وسائر المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة
بانه لا دافع لزوم التسلسل في الارادة الحادثة فان قلت الظاهر ان الارادة والاختيار مثلا
فعلان اراديان اختياريان للفاعل فلو لم يتعلق بهما ارادة واختيار فكيف يطلق
عليهما الارادي والاختياري بطريق النسبة قلنا اطلاق الارادي والاختياري
عليهما كاطلاق الوجودي والعدمي على الوجود والعدم فكما ان وجودية الوجود
مثلا ليست باعتبار نسبة الى نفسه او مثله بل المقصود منها اشتراكه مع سائر
الوجوديات في عدم دخول معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست
باعتبار تعلق ارادة بها بل باعتبار اشتراكهما مع سائر الاراديات في علم كونه
الفاعل كارها فيهما وقس عليها الاختيار اذا تاملت في هذه المعاني وجدت وجدان
وبادنى التفات فلا احسبك ان تشك في ان صفة الارادة كما وصفناها
ثابتة لكل فاعل مختار من المخلوقين بالنسبة الى افعاله على الوجه الذي قررناه
ولكن مع انضمام امور اخر اكثرها من الموجودات في انفسها او الموقوفات عليها من
افعال القلوب او الجوارح او غيرها من الهيئات والكيفيات الداخلة او الخارجة
ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتامل والتفكر والتخيل والقبض
والبسط والصحة والسلامة والقوة ورفع الموانع هذا في المخلوقين واما في الخالق
تعالى فبعد ما ثبت تحقق ارادته بالنسبة الى كل محدث مستند اليه بلا واسطة
البراهين التي مضت في اثبات اختياره فهو بدلالة اجماع المليين ونصوص الكتب

قوله بناء على ما علم من كون الحكم مقصورا بالذات من المرتبة ... اختيارها الا بارادة اخرى

قوله بناء على اتصاف كل فاعل مختار في افعاله بالارادة وبما في الفرق بين الارادة القديمة والارادة الحادثة عقلا ونقلا

السماوية واحنا والانبياء وساير اصحاب العصمة صلوات الله عليهم اجمعين
وضممت اليهما ما يدل على عدم افتقاره الى غيره في تحصيل مراده بل انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون بخلاف المخلوقين تفطنت بالفرق الظاهر بين
الارادتين من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين من الموجودات
في انفسها امور كثيرة لا يتصفون بها الا بعدها وبين لا تصافه بها الارادة و
كذا المشية الموافقة لهاتين في الحكم وان كان بين مفهوميهما تفاوت كما مر وليس
مصداق موجود بعد ذاته المقدسة سوى المراد فهي تابعة لها متعقبة لا تنافي
ثبوت نحو من التقدم لها على المراد كما ذهب اليه بعض اعيان المعتزلة ممن وصفها
بانها من صفات الفعل وانها عبارة عن الخلق في حال الاحداث بناء على ان ما به
الشيء لا يجب ان يكون معه على ما سيجيء وكما يدل عليه ظاهر ما روي عن ابي عبد الله
عليه السلام برواية ابي سعيد القماط خلق الله المشية قبل خلق الاشياء ثم خلق
الاشياء بالمشية وبرواية ابي اذينة خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء
بالمشية وقد مر في بحث الابداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم
الرتبي مع احتمال ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم منها لا بمعنى الحتم
على نحو ما سيجيء منها وفي الارادة من قول العالم عم والمشية في اللغة اقبل عنيه
والارادة في المراد قبل قيامه وربما كا سنعرف بعد وهما في جملة الخصال و
متقدمتان باعتبار السببية وباعتبار الزمان ايضا وعلى هذا المراد حملها الاستاذ
دام ظله في حواشي العدة وشرح الكافي وثانيهما ان ارادة المخلوقين قد يتخلف عنها
المراد بالزمان بل يجب تخلفه منها كذلك بل قد يتحقق بدون نيل المراد اصلا
على ما سبق تحقيقها واما ارادة الله تعالى فلا يتصور فيها التخلف المذكور لعدم

توقفهما

توقفهما على شيء كما عرفت ويؤيد ذلك على الفرق المذكور ما روي في الكافي عن
ابي الحسن عم في جواب قول السائل اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق من قوله عم
الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل فاما من الله تعالى
فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات
منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول
له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه
لا كيف له الحديث وكذلك يؤيد ذلك عليه سياق ما روي في الكافي ايضا عن ابي
عبد الله عليه السلام في جواب قول زنديق فيعالج الاشياء بنفسه من قوله عم
هو اجل من ان يعالج الاشياء بمباشرة ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق الذي
لا يجيء الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الارادة والمشية
فعال لما يشاء واما ما يمكن ان يتوهم من ظاهر ما روي في الكافي ايضا عن عاصم
بن حميد عن ابي عبد الله عم قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا
لمراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الحديث من ان المريد مطلقا لا يتصور
الا بحصول مراده معه فيمكن ان يدفع بان الالف واللام في لفظ المريد هنا للعهد
فالمقصود ان هذا المريد الازلي المفروض لا يمكن ان يكون متصفا بالارادة
لمراد حاضر معه ازلا ولا يمكن اتصافه بالارادة الا من جهة حصول المراد
معه ازلا بناء على احتمال كون اللام في قوله لمراد للصلة او للسببية ويختص
هذا الحكم بالارادة القديمة التي لو جاز تحققها لما جرى فيها التعدد والاختلاف
بحسب الاوقات بان لا تكون متعلقة بشيء ازلا ثم تعلقت به فيما لا يزال على
ما مرت الاشارة اليه في بحث الاختيار وسيجيء توضيحه فلا يحتج الى تشبيهها

مع حدوث المراد والاستناد دام ظله حمل هذه العبارة في هذه الرواية في شرح
الكافي على معنى ان المريد من حيث هو مريد لا يتصور الا بسبب قصد الى مركب من
نوع مراد مع ذات المريد سواء كان المراد مرادا بارادة هذا المريد كما في الواجب تعالى
او مرادا بارادة غيره كما في الميل الذي في الانسان فانه وان لم يكن مرادا للانسان لكنه
مراد للواجب تعالى فيستلزم حدوث الارادة كل مراد حدوث الارادة مطلقا فينبغي ح
ان لا يتهما الواجب تعالى فتامل في هذا هو حال ارادته تعالى بالنسبة الى مصنوعاته التي لم
تجر فيها عادته بتخلفه بعد الاسباب واما فيما اجرى فيه العادة المذكورة كخلق المطر
بعد السحاب والنبات بعد الارض والماء فله تعالى بالنسبة اليه ارادتان احديهما
من قبيل ما مر على نحو ما عرفت مقارنة لحدوث المراد عند تمام استعداد مادته بلا تخلف
وتمهل والاخرى من قبيل اخر مقدمة على المراد المذكور فقد ربما اقتضت حكمته تبدل
عادته وقد مرت الاشارة في بحث الاختيار الى انهما نوع اخر فالاولى هي من جملة
صفات افعاله سبحانه تعالى بها عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله المقتضية
المفضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج واطلاق الارادة عليها انما هو بالسماع
عن الصادقين عليهم السلام عبروا عنها بارادة العزم وعن الاولى بارادة الحتم و
صرحوا بان لله تعالى مشيتين وارادتين واضافوا اليها افعالا اخر منه تعالى على ترتيب
خاص يدل عليه ما روي عن ابي الحسن ع من قوله لا يكون شيء الا ما شاء الله و
اراد وقدر وقضى قال الراوي قلت ما معنى شاء قال ابتداء الفعل قلت فما معنى
اراد قال الثبوت عليه قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء من طوله وعرضه قلت فما معنى
قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له الحديث فالمراد ان كل شيء من الله
تعالى وقوعه بعد اسباب تنقسم اسبابه الى اربعة انواع فما دام لم يقع كل نوع من مرتبته

لم تتم

ذكر بعض الروايات الدالة على تفصيل الافعال وترتيبها

لم تتم النوبة الى وقوعه وبعد وقوع كل مرتبة له تعالى التبديل في انواع المرتبة التي
بعدها ويجري فيها البداء بالمعنى الذي يليق به سبحانه كما يجيء بيانه في محله الى ان
يقتضي المصلحة امضاء الجميع فيقع المراد على نحو ما اراد وتفصيل هذه الجملة ما روي
عن العالم ع من قوله علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى
ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته
كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم على المشية
والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك
وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء
فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المنشأ قبل عينه والارادة في المراد
قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء
هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذي لون
وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك
مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له فاذا وقع العين
المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية
عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في
الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء
ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها واظهر امرها وذلك تقدير
العزيز العليم الحديث ونظائره كثيرة من كلامهم ع ثم ان هذا النوع من الارادة مع
مسبوقيتها بتاثيرها بقدرته تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد ايضا طاعة كانت او
معصية مع اضافتهم ثلثة افعال اخر ايضا اليها بعضها منها بالاذن والكتاب والاجل

ويعبر عن المجموع بالخصال السبع وقد سبق عن ابي عبد الله ع انه قال لا يكون
شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر
وقضاء واذن وكتاب واجل من زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وقد
فصل وصور وعلل الاستاد مد ظله في حواشي العدة وشرح الكافي هذه الخصال

(تنبيه على عدم منافات الخصال المذكورة لاختيارهم في افعالهم)

على وجه لم يسبق اليه احد ولكن لا يحتمل هذا المقام لذكره وله محل اخر فليطلب
هناك وليعلم هنا ان تلك الاسباب المفضية الى افعالهم لا ينتهي في الاقتضاء اليها
الى حد يخرجهم عن اختيارهم بل انهم اوقعوا منها مراده تعالى على نحو ما اقتضت حكمته
حكمته باختيارهم وارادتهم بدون جبر والى هذا اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام
فيما هو المشهور عنه من خطابه للشيخ بعد منصرفه من صفين بقوله وتظن انه
كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر
والنهي الى اخر الحديث وهذا هو الجمع بين غاية الحكومة والسلطنة ونهاية العدل
والرحمة ومن لم يتأمل فيه حق التامل ولم يهتد الى هذا الصراط المستقيم كاهل

(تحرير محل النزاع في الارادة بين الفلاسفة والمليين اقول)

الجبر والتفويض فاولئك قد ضلوا وغضب عليهم بما التزموا من نسبة الجبر
والظلم اليه او اسناد الوهن والضعف الى سلطنته تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا اذا تمهدت تلك الجملة في حقيقة الارادة وشؤونها لكل فاعل مختار
من الواجب تعالى وغيره وحدوثها في الجميع على طبق ما اقتبس من انوار اثار اهل
البيت صلوات الله عليهم ينبغي ان نفصل الكلام في مباحثها المهمة **المبحث الاول**
المشهور ان الفلاسفة معترفون بان لله تعالى مشية وارادة وعباراتهم المنقولة
عنهم المتداولة بين المحصلين في حقه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
دالة عليه لعدم فرق يعتد به هيهنا بين المشية والارادة لكن بعض المتكلمين

كالفخر

كالفخر الرازي في الاربعين نقل عنهم نفي الارادة وحكى شبههم عليه واجاب عنها
وتحقيق المقام على ما يظهر من تتبع مقاصد القوم يقتضي ان الفلاسفة لاعتقادهم
قدم العالم لم يفرقوا بين فعله تعالى وفعل الطبايع الجسمانية الا باشتمال فعله على
الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه خصوصية صالحة لسببية هذا الاشتمال
بخلاف الطبايع فاثبتوا له علما بالنظام الاعلى جعلا منهم ان هذا النوع من
العلم فعلي بمعنى انه يصلح للسببية القريبة لصدور ما يطابقه في الخارج عمن يتصف
به فحكموا بانه تعالى لا يحتاج في فعله الى امر زايد على ذلك قال صاحب المواقف
قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال
الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة انهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات
من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب
يليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور
تخلفه ويقتضي افاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز
عدم افاضته اصلا وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة
انتهى واما جمهور المتكلمين فلا يقائهم بالحدوث الزماني المستلزم لترجيح فاعله
بعض الاوقات لحادث معين من جملة الحوادث على الاوقات الاخر وجزمهم بان
مطلق العلم حكاية عن المعلوم والحكاية لا يصلح لكونها علة للمحكي خصوصا على
تقدير قدم الحكاية وحدوث المحكي حكموا بان هذا النوع من الترجيح مع افتقاره
الى العلم لا ينفك عن شيء اخر لا نزال مع نجده من انفسنا بالنسبة الى افعالنا
وتسميه الارادة فههنا شيء اخر هو محل النزاع فينفيه الفلاسفة ويثبته
المتكلمون والشبه التي نقلت عنهم لنفيها خلاصته اولها ان كل من قصد الى

ذكر شبهة الفلاسفة في نفي ارادته تعالى وجوابها

الترجيح
ايجاد شئ فلا بد وان يكون فعله اولى له من تركه في علمه او اعتقاده لئلا يلزم
بلا مرجح وكل من كان كذلك كان ناقصا مستكملا بسببه وهذا في حق الله تعالى محال
والجواب عنه منع رجوع تلك الاولوية اليه لجواز كون احدهما موافقا للحكمة
والمصلحة والقول بان رعاية تلك المصلحة وعدم رعايتها اما متساويان بالنظر
اليه فيلزم الترجيح بلا مرجح واما مختلفتان بان يكون احدهما اوفق له فيلزم
الاستكمال مدفوع بان تساويهما بالنظر اليه لا يمنع رجحان احدهما في نفس الامر
وان اصلا فيهما غير منحصر في كون احدهما اوفق له لجواز كون احدهما متعينة
باعتبار حسنها الواقع كالعدل بالنسبة الى الظلم وخلاصة ثانيتها انه تعالى لو كان
مريدا لكان ارادته حادثة لامتناع حصول القصد الى الايجاد الا عند حصول ذلك
الايجاد فاما قبل ذلك فلا يكون قصدا بل من قبيل العزم وظاهر ان العزم على فعل
في وقت معين ليس نفس القصد اليه عند حضور الوقت المذكور والارادة الحادثة
مفتقرة لحدوثها الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم القدم او التسلسل وخلاصة
ثالثتها انه تعالى لو كان مريدا لخلق العالم مثلا لكان اما ان يريد خلقه في جميع
الاوقات فيلزم قدم العالم ومع ذلك لما لم يتصور القصد الى ايجاد القديم لاستلزامه
تحصيل الحاصل بمقتضى ثبوته كذلك المعدوم هف او يريد تخصيصه بوقت معين
وهذا الوقت ما كان موجودا في الازل والا عاد القسم الاول فحدث بعد ان
لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه فيقال اما انه تعالى خلق ذلك الوقت بوقت اخر
فيلزم التسلسل وخلاصة رابعتها انه تعالى لو كان مريد الاحداث العالم لكانت تلك
الارادة اما حادثة وهو محال للزوم التسلسل على ما مر واما قديمة وهو محال
لوجهين الاول ان حصول الفعل على حد التقدير في هذا الوقت من لوازم تلك

الارادة القديمة

ذكر ما اجاب به الفخر الرازي عن شبه الفلاسفة ولا تنافيها لا ما فيها

الارادة القديمة الممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم
الفعل في ذلك الوقت ممتنعا فيكون الصانع موجبا لا مختارا فيفضي القول
الى نفي الارادة على تقدير ثبوتها هف الثاني ان تعلق القديم من تلك الارادة
القديمة يجب ان ينعدم عند دخول الفعل في الوجود اذ لا معنى له بعد وجوده
فلزم عدم القديم وهو محال والجواب عن الثلاثة الاخيرة التي نحدد في
الارادة في وقتها المعين بتبعية المراد فلا تفتقر الى ارادة اخرى كما سبق بيانه
فان نقل الكلام الى حدوث الوقت اجيب بان الزمان امر موهوم منتزع من
بقاء سرمدي ينقضي بعضه ويحدث بعض اخر بالتدريج على سبيل الوجوب
بدون احتياج الى موجد له او لاجزائه حتى يمكن ان يسئل عن وجه تخصيص
كل جزء بما اختص به من التقدم والتأخر بالنسبة الى باقي الاجزاء فان قيل لم
حدث الارادة في هذا الوقت دون الاوقات الاخر قلنا لانها تابعة لايجاد
المراد في هذا الوقت فان قيل لم يتحقق الايجاد في هذا الوقت قلنا لاختيار الفاعل
اياه بحسب الداعي فان قيل لم اقتضى الداعي الايجاد في هذا الوقت قلنا لانه
هو المصلحة والخير والحكمة فينقطع السؤال لان كون الشئ حسنا في نفس الامر
لا يطلب له علة هذا هو الطريقة الحقة الحاسمة لتلك الشبه واما الفخر الرازي
في الاربعين فاجاب عن الاولى بتجويز الترجيح بلا مرجح وعن الثانية بالتزام
عينية القصد والعزم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم بان الشئ
سيوجد مع العلم بوجوده حين يوجد وعن الثالثة بتجويز عدم افتقار احداث
الوقت المخصوص الى وقت اخر على قياس ما حققه من عدم افتقار ايجاد الزمان الى
زمان اخر وعن الرابعة بالحوالة الى ما تقدم في مسئلة اثبات القادر في جواب

ما قالوا فيها اليس من مذهبكم ان التغير ممتنع في صفات الله وان العدم على القديم
محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود
ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من الازل متعلقة بايجاد وجود ذلك
الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فاذا كان التغير ممتنعا في صفات الله تعالى
استحال من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد ذلك المقدور واذا
كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وحاصل جوابه ههنا
التزام الاستحالة المذكورة بكون الصلاحية الاصلية كافية في الفرق بين الموجب
والمختار فافهم وتفطن ولم يتوجه الجواب الزامهم موجبا بعدم التعلق القديم
مع كون العدم على القديم محالا ولعل المصنف في هذا السكوت فانه لا مفر له على
التحقيق من هذا الالزام الا بنوع مكابرة فليته حاكى هذا الانصاف في كلها او لقرب
منها بما اجاب فان قيل كان له ان يلتزم حدوث تعلق الارادة القديمة كما هو
المنقول عن الاشاعرة قال الامام الخفري قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة و
تعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار احد
بلا مرجح انما المحال الترجيح بلا مرجح انتهى واستند به الفاضل الرومي في تهافت
الفلاسفة في جواب مقدمة استعملوها في استدلالهم على ازلية العالم وهي ان
السبب بعدمه لا يجوز ان يكون ارادة الفاعل المختار لانه اذا لم يكن مريدا اولا بعدمه
ثم صار مريدا فقد تغير فقال قلنا الارادة واحدة ولها تعلقات بحسب تعدد المرادات
فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه قلنا حكاية قدم الارادة
مع حدوث تعلقها بالمرادات وان كانت موجودة في كلامهم دائرة على السنتهم ولكن الحق انها
خيال باطل فان تعلقها بالمراد عبارة عن نحو اختصاص لها به وهو معنى محصور مأخوذ منها

حيثية

بناء على ما نقل من قدم الارادة مع حدوث تعلقاتها

معتبر في مفهومها حتى انه لو جردناها عنه لانسلخت عن حقيقتها بل يكاد لا يكون حقيقتها
الا هو تعلق واضافة فلا يتصور انفكاكها عنه ويؤيده ان مرجع استدلال اكثر الطوائف
عليها في هذا المقام الى اثبات هذا المعنى كما يظهر عند التأمل وسيجيء لهذا زيادة توضيح
في المباحث الآتية فانتظر **البحث الثالث** ذهب جماعة من رؤساء المعتزلة
كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي
على ما نقل عنهم شارح المواقف والشارح الجديد للتجريد الى ان ارادته تعالى عبارة
عن علمه بنفع في الفعل وقيل في بيانه ان كل عاقل يجد من نفسه ان ظنه او اعتقاده
بنفع في الفعل او علمه به وهو المسماة بالداعي او الداعية يوجب الفعل ولما
استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ولا يخفى
ما فيه فان ما يجده العقل ليس الا ان الداعية المذكورة دخيلة في الفعل من
حيث ان الفاعل العاقل يعمل على طبقه باختيار وارادة واما وجدانه انها هي
الموجبة للفعل او انها عين الارادة التي يخبر عنها المريد حين يقول اردته
فاريده وامثالهما فلا ويؤيده ما نقل شارح المواقف عن ابي الحسين وحده
من القول بان الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وان عينيتها انما هي في
الواجب تعالى ثم ان المحقق الطوسي قدس سره اختار هذا المذهب واستدل
عليه في التجريد بقوله وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
وقرره الشارح الجديد بان هذا الامر لو كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان
حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر ويلزم التسلسل ثم اعترض عليه
بان لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على
الذات وقد تكلف بعض الاعلام في دفع هذا الاعتراض عنه بان المقصود انها ليست

تنبيه نقل القائلين بان الارادة عبارة عن الداعي

كلام على دليل المحقق في التجريد على عدم زيادة الارادة على الداعي

زايدة على الداعي الذي هو عين الذات لانها لو كانت زايدة على الذات فان
كانت قديمة لزم التعدد وان كانت حادثة لزم التسلسل في الارادات الزايدة
على الذات ولا يخفى انه لا ينفعه فان المطلوب هنا بيان اتحاد الارادة مع الداعي
لا كونها غير زايدة على الذات لان هذا الطلب لا يختص بالارادة بل ساير الصفات
ايضا عنده كذلك وقد تعرض لبيانه فيما بعد واستدل بوجوب الوجود على نفي
زيادة جميعها فيتوجه عليه هيهنا ان هذا النحو من الاستدلال لو تم على كونها
عين الداعي كما هو المطلوب لدل على انها عين القدرة وعين الحيوة وكذا ساير الصفات
ايضا فانها لو كانت زايدة على شي منها لكان التسلسل على تقدير حدوثها ولو تعدد
القدما على تقدير قدمها لازما كلزومه على تقدير زيادتها على الداعي بلا فرق
بل يمكن اجراؤه في ساير الصفات ايضا بالنسبة الى الداعي فيقال لو كانت القدرة
مثلا زايدة على الداعي يلزم احدى المحذورين بمثل البيان بل يجري في كل صفة
بالنسبة الى غيرها من الصفات كان يقال لو كان العلم زايدا على القدرة او على غيرها
او القدرة زايدة على العلم او غيره وهكذا في غيرهما بالنسبة الى غيره يلزم الامر
المذكور بل يجري في الجميع بالنسبة الى الذات فيفيد ان شيئا من الصفات
ليس زايدا على الذات ولو اغمضنا عن جميع ذلك لا يمكن ان نختار كلا من الشقين
وندفع مفسدته فان قدم الارادة انما يستلزم تعدد القدما على نحو ما يستلزم
قدم العلم والقدرة وامثالهما بلا فرق فكل ما هو مخرج عن هذه المفسدة هناك
فهو مخرج عنها هيهنا ايضا بلا فرق وهو ان يقال ان التعدد المحال في القديم انما
هو على تقدير كون القديم موجودا في نفسه واما على تقدير كونه امرا منتزعا من ذات
الواجب ثابتا له ثبوتا رابطيا بدون وجود على حدة فلا كما تقرر في محله وان حدث

الارادة فيما

الارادة انما يستلزم التسلسل اذا احتاج الى ارادة اخرى او مثلها من المخصصات و
ممنوع لما مر من ان حدوث الارادة انما هو بتبعية المراد فلا يحتاج الى مخصص سوى
علم الفاعل بان المصلحة تقتضي ايجاد المراد في هذا الوقت على هذا النحو كما مر بيانه
وبالجملة مثل هذا الكلام من هذا المحقق في هذا المقام لا يناسب هذا الامام غريب جدا
ثم ان هذا المذهب في الارادة قريب تماما من مذهب الفلاسفة المعدودين في
نفاة الارادة والفرق انهم جعلوها عين العلم بالنظام الاعلى المسمى عندهم
بالعناية وان هؤلاء جعلوها عين العلم بالنفع المسمى بالداعية او الداعي فاشتركا
في جعلها اياه عين نوع من العلم ولو حصل معنى النوعين حق التحصيل لما بقي
بينهما فرق الا في اللفظ فاراد احدهما بلفظه الاشارة الى جواز كون افعاله معللة
بالمنافع والاخر الى محض موافقتها للنظام واشتمالها على الحكمة على اختلافهما في
ان المعنى المنظور لهما من اللفظين انما هو نوع خاص من العلم فانما الاختلاف في
التعبير نعم في كيفية اقتضاء هذا النوع من العلم بين الطايفتين خلاف معنوي
ادعت الفلاسفة انه يقتضي ايجاب فاعله المتصف به وعدم جواز انفكاكه عن
اثره والمتبعة المعتزلة وقاطبة ساير المليين على انه يقتضي الاختيار المستلزم لجواز
الانفكاك وهذا نزاع اخر مفروغ عنه في محله وما ينبغي ان يعرف هيهنا ان مرادنا من
كون مطلق العلم حكاية عن المعلوم وعدم صلاحية الحكاية لسببية المحكي و
كون المقصود هيهنا اثبات شي من هذا القبيل يبطل مذهب المذهبين وما
سيتبين هيهنا من جواز كون هذا النوع من العلم فعليا صالحا للسببية مدفوع
بضرورة استواء نسبة مطلق العلم الى كل من طرفي الفعل والترك كالقدرة فلا
يتصور فيه التخصيص المطلوب هيهنا بل غاية اختلافه بالنسبة الى الطرفين مع

الى ان يكون الفعل مثلاً معلوماً بوصف كونه موافقاً للنظام او مشتملاً على النفع
دون الترك وهو لا يتم هيهنا اذ مع ذلك صدور الموصوف بهذا الوصف بدون
مقابله عن الفاعل مع تساويهما بالنسبة الى ذاته وقدرته كما انه يحتاج على ما مر
الى صحة ايثاره وترجيح منه له على خلافه باعتبار هذا الوصف وهو المعبر عنه بالاختيار
كذلك يحتاج الى هو توجه منه اليه وجد في ايقاعه وهو المعبر عنه بالارادة و
ثبوت شيء من هذين المعنيين للفاعل لا يقتضي قيام موجود به كما توهم او
اوهموا ان نفي الارادة بهذا المعنى عنه تعالى تنزيه له عما لا يليق به بل هو هيهنا
الا محض ثبوت رابطي ما حصل له باعتبار اضافة الجعلية فكما ان الحلف
العقدية وامثالها من الموجودات الرابطية الثابتة له تعالى باعتبار ذاته لا يوجب
فيه كثرة ولا يقتضي كونه محلاً للموجود كذلك هيهنا فتدبر ثم ان كلا من هاتين
الطائفتين ولا سيما المعتزلة وافقونا في اثبات اصل الارادة له تعالى واطلاق
لفظ هذه اللفظة عليه كما ان القران المجيد مملو منها ولكن خالفونا في حقيقتها
ومعناها ومعلوم انه لا ماخذ لتحقيق معاني امثال هذه الالفاظ سوى وجدان
العقلاء المستعملين لها في محاوراتهم المعبرين بها عن معانيها المقصودة لهم فمن تتبع
انصف عرف انهم مطبقون بقلوبهم على مغايرة معنيي الارادة والعلم مطلقا وعلى
ان الارادة نازلة منزلة الالة للفعل عندهم والعلم جار مجرى الباعث
والمرجح لها وان تكلم بعضهم احيانا بخلافه بناء على بعض الشكوك والمغالطات
الوهمية الا ترى انهم ينسبون الافعال بالارادة ويعللونها بالعلم والداعي و
يجمعون بينهما فيقولون مثلا صلينا بارادتنا لانا علمنا بالالهام بانها مصلحة
لنا وهكذا نقل مثل هذا الكلام من المحقق الطوسي في قواعد عقائده مع نقله

فيه بعينيه الارادة

فيه بعينيه الارادة للداعي فقال في اثبات قدرته تعالى والقادر هو الذي
يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعل باختياره وارادة لداع يدعوه الى ان
يفعل ومن هذا القبيل امثال ما في الاستعمال بحسب العقلاء فيقال ولو علم الله
فيهم خيرا واذا اراد الله بقوم خيرا ومن هذا المسلك في تحقيق مغايرة العلم والارادة
ما نبه به ابو عبد الله عليه السلام فيما روى عنه ~~الكليني~~ الصدوقان محمد بن يعقوب
ومحمد بن علي بن بابويه في كتابيهما الكافي والتوحيد في باب الارادة انها من
صفات الفعل عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته
هما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل
كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على
انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق المشية الحديث
فبعد تمام انفاقهما واثبت اختلافهما على وجه مفيد ايضا لما هو اتم مما استدعاه
السائل من الاشارة الى حدوث الارادة وقدم العلم ثم اشار بتصريح قوله فاذا
شاء الخ الى ان ارادته لا تنفك عن مراده وبسياق قوله وعلم الله الخ الى ان
علمه بالمصالح سابق لارادته تنبيها على احتمال ان يكون لفظ السابق بالهمزة من السوق
لا بالباء من السبق فابطل بكلمة شايعة لا يمكن ردها ولا يتاتي انكارها مذهب
الفلاسفة ومن تبعهم من محققي المعتزلة على ما مر وكذا مذهب جميع الاشاعرة وجمهور
معتزلة البصرة على ما سياتي واضاف ايضا اليها الاشارة الى بطلان مذاهب هؤلاء
الطوائف في مقالات اخرى لهم كقول الفلسفي والاشعري بان افعاله تعالى لا
يعلل بشيء من المصالح وقول المعتزلي بانفكاك ارادته عن مراده عند وقوع الكفر و
المعاصي من المخلوقين فتدبر **البحث الثالث** ذهب الاشاعرة وجمهور معتزلة

البصرة الى ان ارادته تعالى صفة موجودة قديمة غير العلم والقدرة لتبعية العلم
واستواء نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك والى الاوقات فهم وافقونا
في انها غير علمه خلافا للطائفتين السابقتين وانما خالفونا في قولهم بوجودها
في نفسها وقدمها فلما كان نفي الوجود غير مختص بها بل يعم سائر الصفات وهو مبحث
عظيم مشتمل على مباحث العينية وغيرها لم نطول الكلام معهم فيه ههنا
وانما المناسب لهذا المقام ابطال ما توهموه من قدمها الحاقا لها بسائر الصفات
الكمالية وانما وقعوا فيه زعما منهم انها لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى
وهكذا فيلزم التسلسل وقد مرت الاشارة الى جواب هذه الشبهة مع ما توهموه
ايضا ههنا من لزوم كونه تعالى محلا للحوادث بان الارادة امر رابطي غير موجودة في
نفسها حادثة بتبعية المراد فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولا يمتنع اتصافه تعالى
بها وان كانت حادثة كما هو سبيل الاضافات والمحقق الطوسي قدس سره في
تلخيص المحصل اورد عليهم في هذا المقام الزاما لهم انكم اثبتم الارادة لترجيح احد
وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تخصيصه تلك الارادة من جهة
لما عداها فلا يلزم التسلسل انتهى واعترض ايضا على الدليل الذي ذكره صاحب المحصل
لاثبات الارادة من جهة احتياج التخصيص الواقع بين الاوقات لصدور ما يقع منها
اليها بقوله ان الحجة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في ازمنة
اما التي لا تكون واقعة في ازمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان ان كانت
بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى الا ان يقال انها تحصل من غير
ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة التي تشمل الكل هي ان يقال تخصيص ما

بتخصيص

ابطال ما توهمه [illegible] معتزلة البصرة من قدم ارادته تعالى

ذكر ايراد المحقق الطوسي على الاشاعرة [illegible] عنهم

يتخصص بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص هو الارادة الا ان المصنف
لما جوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة
مطلقا ولان لقائل ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الايجاد دون
وقت من غير مخصص انتهى وصرح في مواضع اخر من هذا الكتاب وقواعد العقائد
بان الاشاعرة بان الاشاعرة لتجويزهم الترجيح بلا مرجح تعذر عليهم اثبات ارادة الله تعالى
والحاصل انه قدس سره فهم من تمسكهم في اثبات الارادة ههنا بالتخصيص الواقع
بين الاوقات مع قطع النظر عن سائر المخصصات ومن تجويزهم ترجيح القادر احد
مقدوريه لا لمرجح انهم فرقوا بين ترجيح القادر احد المقدورين المتساويين بحسبه
بالوقوع وبين ترجيح احد الوقتين بتخصيص ما يقع فيه به فجوزوا وقوع الاولين
من القادر بمحض القدرة بلا احتياج الى مرجح من ارادة وغيرها ولم يجوزوا وقوع
الثاني الا بالارادة فرأى انه بسبب هذا الفرق يشكل عليهم الامر في مواضع الاول اثبات
اصل الارادة على الوجه الذي اثبتوها فانه يمكن ان يقال عليهم لا نسلم احتياج هذا
التخصيص الى الارادة لجواز وقوعه بمحض القدرة بمثل ما جوزتم في التخصيص الاول
ثم اثبات عموم الارادة لكل حادث بعد تسليم ثبوت اصل الارادة فانه يمكن ان يقال
عليهم لا يفيد دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات كنفس الزمان
وما شابههما اذ لا وقت لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص الثاني اليها ثم ابطال حدوث
الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم الاولين فانه يمكن ان يقال عليهم [illegible] يجوز ان
ينقطع التسلسل بارادة صادرة عن القادر بعنوان التخصيص الاول الغير المحتاج الى مرجح
اصلا فضلا عن الارادة وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدفعوا تلك الاشكالات بان كلا
الفرق المذكور فان المرجح في قولهم يجوز الترجيح بلا مرجح بمعنى الداعي لا مطلق المرجحات

للارادة ايضا فلا يجوزون صدور تخصيص عن القادر سواء كان بين مقدورين
او بين وقتين الا بالارادة وما وقع في بعض عباراتهم في اثبات الارادة من الاكتفاء
بالثاني فهو على سبيل الايجاز والاختصار ومن قبيل التمثيل والتصوير فحجتهم في هذا
المطلب موافقة للحجة المشهورة الشاملة للكل يدل على ما ذكرنا تتبع كلامهم في كتبهم
الكلامية وهذا الفخر الرازي صاحب المحصل نص في مسئلة القدرة من الاربعين عند
تحرير الخلاف الذي في مسئلة الترجيح بلا مرجح بان المراد بالمرجح حينئذ هو الداعي وفي
مسئلة خلق الاعمال وعموم ارادة الله تعالى بان كل فعل من الفاعل المختار موقوف
على مرجح بمعنى الارادة كيف لا وهم مصرحون كثيرا في موارد استعمالات امثلتهم
المشهورة للترجيح بلا مرجح بان ارادة القادر المختار متعلق باحدهما بلا احتياج الى
داع وان وقوع شيء منهما انما هو بالارادة و[illegible] ان وجوب صدور الفعل بها لا
ينافي الاختيار بل يحققه ولو سلمنا انهم اثبتوا الارادة بمحض تخصيص الحادث باحد
الوقتين بدون التمسك الى التخصيصات الاخر لصح ايضا لهم القول بثبوت الارادة
بالنسبة الى كل حادث فان صدور كل شيء عنه تعالى ولو بعنوان التخصيص الاول
على تقدير الحدوث الزماني للعالم مقارن لا محالة لحد مخصوص من الزمان الحقيقي
او التقديري فلا يخلو احداث عن التخصيص الثاني وكانه هو الوجه في اكتفائهم في بعض
تقريرات دليلهم بالتمسك به ومثل هذا التعميم في الوقت والزمان لتشمل نفس
الزمان وما شابهها مما شابه الفلاسفة موجود في كثير من مباحثهم الكلامية مع
ان حقيقة الزمان عند المتكلمين عبارة عن امر موهوم منتزع من بقاء موجود متجدد
لا موجود حادث يحتاج وقوعه الى مخصص فالحصر الاحتياج الى المخصص في الزمانيات
حكما باعتبار وقوعها في بعض حدود دون غيره فاندفع عنهم الاشكالات المذكورة

بوجه

بن يتها مما هذه برهم انه مما قد مناه من جواز حدوث ارادة له تعالى بلا لزوم مفسدة بطل ما
توهم قدمها العدم دليل لهم عليه سوى امتناع حدوثها ولكنا نستدل على امتناع
تدمها بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات الشائعة في هذا المقام فنقول
لا شك في ان الافعال الاختيارية الارادية له تعالى على تقدير حدوث العالم كما هو
المقرر كثيرة منتشرة في الاوقات باتفاق العقلاء فلا يخلو عن تقدير قدم الارادة من
ان له تعالى ارادات قديمة متكثرة بتكثر تلك المرادات او ارادة واحدة بالنسبة الى
الجميع والاول باطل بان كلا منها اما ان ينعدم بعد تحقق المراد او يبقى دائما والانعدام
على القديم محال اتفاقا وبرهانا كما تقرر في موضعه وبقاء ارادة ايجاد زيد مثلا
مع انها كما كانت بعد تحقق ذلك الايجاد سفسطة فضلا عن دوام بقائها والثاني
ايضا باطل لانها اما ان يتغير بتغير المرادات او لا يتغير والتغير ايضا على القديم
محال وعدم التغير فيها مع وقوع المتغيرات المتكثرة بها غير معقول الا بارجاع
التغير الى اضافاتها وتعلقاتها مع صونها عن عروض التغير مع انا نتكلم في التعلقات
ايضا عن ان تكون قديمة او حادثة وقدمها ايضا باطل بما عرفت به بطلان قدم
الارادات والفرق بينهما بالوجود والاعتبار غير نافع كما لا يخفى فيبقى احتمال حدوث
تلك التعلقات مع قدم اصل الارادة وهو كما ترى امر غير معقول منا بناء على ان التعلق
داخل في مفهومها بل يكاد يكون حقيقة الارادة منحصرة في تعلق خاص من الفاعل
المختار بما يختاره فلو كان مرادا في ذلك لامكن ان يستدل على بطلانه بالزام الملازم
وتسكينا لمكابرتهم بان يقال انه مستلزم لاحد محالات مشهورة كالترجيح بلا
مرجح وايجابه تعالى والتسلسل وغيرها فان حدوث تعلقها بمراد خاص في وقت خاص
اما لذاته او لذاتها او لامر غيرهما والاول مستلزم للترجيح بلا مرجح والثاني يوجب

بيان امتناع تعلق الارادة بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات الشائعة في هذا المقام

بيان امتناع حدوث تعلق الارادة القديمة سواء كان لذاتها او لامر غيرها

احتمال حادثٌ على السنة مشهور الالزام به بين الاشاعرة مستلزم عن الموجب التام و
تخصيصه اثره بوقت دون وقت وهما محالان كما سبق وايضا مستلزم لايجاب
الفاعل المتصف بها فان ارادته اذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص
على وجه خاص فيجب صدور هذا الطرف ولا يصح صدور طرف الاخر بدلا منه عن
الفاعل البتة وما تشبث القوم به في الخلاص عن هذا الاشكال من الالزام كما ترى
هي ان الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي الاختيار انما هو كتشبث الغريق
بالحشيش وقد انصف السيد الشريف في شرح المواقف وصرح بان هذا الوجه
انما لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك كما هو مطلوب المتكلمين وايضا انصف شارح الصحائف حيث
ذكر في بحث الارادة بعد حكاية انها متعلقة ازلا بانها بالمراد في الوقت الخاص ان
اهل السنة ما ذكروا ههنا دافعا للشبهة صيرورة المختار موجبا انتهى ثم العجب ان
بعضهم كصاحب المواقف التزم مثل هذا التعلق الذاتي في القدرة وابين الجواب الفلاسفة
عن شبهتهم المشهورة في الايجاب حيث قالوا لو تعلق القدرة باحد الضدين اما
لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح واما لا لذاتها فيحتاج الى مرجح ويلزم التسلسل فقال
والجواب ان تعلقها لذاتها فلا يلزم الا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا
مرجح لا ترجيح الممكن في حد ذاته من غير المرجح ولا يخفى انه مع كونه منافيا لمفهوم القدرة
على ما عرفت وافيه من تساويها بالنسبة الى الطرفين لا يتم على مثبت الارادة
فانه مبني على ان القدرة لا تصلح للتخصيص بناء على اعتبار ذلك التساوي فيها فلا بد
معها من شيء اخر فلو جاز ان يتعلق القدرة لذاتها احد طرفي المقدور لا يستغنى بها عن اثبات
شيء اخر مسمى بالارادة والتفتازاني في شرح المقاصد كانه تفطن بشيء من الفساد

اشارة الى دفع جواب شارح المقاصد

فاختار

فاختار في جواب الشبهة منع انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل مستندا
بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في
اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ثم قال ولا يخفى ان هذا اولى
مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها انتهى وعرفت ذلك
فيه ما فيه فتذكر ولما بطل كون حدوث التعلق لذاته اولا لان الارادة بقي
الاحتمال الثالث وهو ان يكون لامر غيرها وهذا الامر لا يخلو من ان يكون قديما
كذات الواجب وبعض صفاته او امرا حادثا تساوى او كان تعلقا اخر او غيره ولا
باطل بلزوم التخلف وما يشبهه كما مر والثاني مستلزم للتسلسل في التعلقات
او ما يشابههما بمثل ما اعترفوا به في بيان بطلان حدوث الارادة فان قلت على
اختيار كل من الشقين ودفع مفسدة التخلف بمثل ما صححتم به ربط الحادث بالقديم
ومفسدة التسلسل بمثل ما تمسكتم به في جواز حدوث الارادة قلنا حاصلهما يرجع
الى تجويز ان يحدث من الفاعل المختار بملاحظة الداعي موجود حقيقي معين
في وقت معين فيتبعه حدوث موجود اخر ذاتي كالارادة فالمؤثر فيهما هو
الفاعل والمرجح هو الداعي والفرق ان الاول لا يتصور صدوره عن مؤثره
الا مع حدوث ارادة دون الثاني فانه يجوز ان يصدر بمحض التبعية والتجويز
المذكور على الوجه المذكور يبطل الاحتياج الى الارادة القديمة كما مر
وكل قديم غني محتاج اليه منفي اتفاقا فاثبتنا ما قصدناه من الالزام وما توهم
بعضهم في امثال هذا المقام من ان التسلسل في التعلقات جائز لانها امور
اعتبارية مردود بان عدم كونها موجودة في الخارج لا يستلزم انقطاع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار بل هو يتوقف وجود المراد على تحقق جميعها فيجري فيه

استلزام عدم التسلسل في تعلقات الارادة

كلام شارح المواقف في توجيه سببية تعلق الارادة

دفع ما توهم من جواز تعلق الارادة القديمة على نحو العزمية

براهين ابطال التسلسل باعتبار حصولها في الموصوف بها على سبيل الترتيب و
ايضا ما ذكره بعضهم من ان تعلق الارادة امر عدمي لا يحتاج الى مؤثر يخصصه
كلام لا محصل له مع بداهة ان كل حادث وجوديا او عدميا يحتاج الى امر يخصصه
بوقت حدوثه ثم ان شارح المواقف من الاشاعرة بعد ما لم يتمش الته مع
القوم في هذا المقام من حدوث تعلق الارادة القديمة لما راى ان التعلق لازم
للارادة وان الارادة القديمة بدون المراد محال ولم يجترئ على ان ينفي قدم
الارادة حذرا من ان يرتكب احداث بدعة في الملة الاشعرية ارتكب في سفسطة
دهرية فقال ان كل ارادة متعلقة بزمانها مستمر الا في ولعنه ابد او انما يكون
الزوال لمن هو في الزمان اذ بعد الايجاد لا يبقى له في زمانه الذي هو فيه ارادة
وهذا على انه محال فاذهم هذا التسر انتهى وبطلانه معلوم لكل عاقل لم يتعد
طور العقل فيحكم بديهة العقل ان ارادة الله تعالى بوقوع طوفان نوح ع و
غرق فرعون غير متعلقة بها الان وان كونه تعالى غير زماني معناه انه لا
يعتريه ما يعتري المخلوقات الزمانية من التغيرات والاختلافات لا معنى ان
افعاله لا يجوز ان يكون مقارنا لحدود الزمان فلا يجري فيها التقدم والتأخر
فانه مع كونه غير معقول ابطال لما يترتب عليه حقية الشرايع ولعكامها الفرع ريه
كما لا يخفى على المتأمل فان قلت قد مر في تصوير الارادة بمعنى العزم له تعالى انها عبارة
عن بعض افعاله المقتضية بتوسط الاسباب الى الافعال التدريجية فيجري فيها ايضا
مثل التقريب المذكور فان خلق فرعون فيعزعون مع ابقائه بعده مثلا اذا
فرض انه ارادة لوقوع غرقه فيستلزم لبقاء ارادة غرقه الى الان بل الى اخر الزمان
وهو سفسطة قلنا خلق الغرق المذكور كما انه يمكن ان يكون ارادة لغرق فرعون

يمكن ان يكون

في ان ارادة الله تعالى صفة فعلية حادثة عند الامامية

مختلفة
يمكن ان يكون ارادة لامور اخر ايضا الى اخر الزمان بحيثيات واعتبارات
معلومة له تعالى ويكون في نفسه ايضا مصلحة فيقال وكونه موافقا لمصالح اخر لا
ينافي انتفاؤه من حيث انه ارادة للغرق المذكور مع جواز انضمام امر الى امور
اخر شطرا او شرطا بالنسبة الى الارادات فان الحوادث سريعة التغيرات فيقيد
بكل تغير شيئا اخر له مقتضى امر على ان الكلام هيهنا في الارادة بمعنى الحتم على ما
هو المتبادر المتعارف المفهوم لكل احد والارادة بمعنى العزم نوع اخر مغاير لها
في الحقيقة والاحكام مسمى باسمها للنوع مشاركة ومناسبة بينهما فلا يقاس
احديهما على الاخرى فتدبر **المبحث الرابع** اطبق المحققون المتقدمون
لاثارا اهل البيت ع على ان ارادة الله تعالى حادثة مطلقا او كانت على بعض
معانيها مقدمة على زمان وقوع المراد حتى ان الشيخين المحدثين الجليلين محمد بن
يعقوب الكليني ومحمد بن علي بن بابويه القمي وضعا في كتابيهما الكافي والتوحيد
بابا على حدة لذلك جمعا فيه الاحاديث الواردة عنهم ع في انها من صفات
الفعل وانها حادثة كالرضا والغضب وساير صفات الافعال وانها ليست من
قبيل صفات الذات كالعلم والقدرة والسمع والبصر وقد تقدم ذكر بعضها فيما سبق
ومن جملتها ما روي في كتاب التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم
قال المشية محدثة وما روي فيه ايضا عن سليمان بن جعفر الجعفري انه قال
قال الرضا ع المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل
شائيا مريدا فليس بموحد الحديث وجه كون الاعتقاد به كفرا ظاهرا على الوجوه
الملازمة بينه وبين القول بقديم موجود سوى الله تعالى اذ لو اغمضنا عن استلزامه
للقول بوجودها مع القدم بناء على الاجماع المركب الشايع بين المسلمين قبل

بيان انه لا مانع من اتصافه تعالى
بالارادة الحادثة عقلا ونقلا

ظهور قول بعض المعتزلة بعينيتها للذات لكان استلزامه للقول بقدم المراد من
جهة عدم جواز التخلف بين ارادته بهذا المعنى وبين مراده على امر بين عند
كل منصف بالعقل والنقل وان تكلف بعض الناس في نفيه بمجرد اللسان فان فرض
خفاء الملازمة بل بطلان اللازم على احد في الواقع بدون مكابرة وخصوصا مع
بذل الجهد فهو معدود في جملة من لا يتم عليه الحجة في بعض الاصول بلا دقيقة
فهو مستثنى عقلي او نقلي عن ذلك الحكم الكلي المبني على الغالب فلا يقدح فيه
وبالجملة حدوثها من ضروريات مذهب الامامية وقد بيّنا فيما سبق وجه صحته
وعدم لزوم شيء مما توهمه القائلون بقدمها من التسلسل او قيام الحادث
به تعالى ونزيده بيانا هاهنا بان العقلاء اتفقوا على جواز تعدد الاضافات
له تعالى كالمحدثية والرازقية كما صرح به في الكتب الكلامية وحقيقة الارادة
كما بيّنا اما محض اضافة وتعلق من المريد بالمراد او امر موافق له في الحكم لكونها
رابطية غير موجودة في نفسها فلا مانع من اتصافه تعالى بها لا عقلا ولا نقلا بل
يؤيده النقل الشائع عن المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولما كانت تبعية
حدوثها لحدوث المراد من الفاعل المختار امرا معلوما بالذوق تاما تبين عدم
احتياجها الى ارادة اخرى ايضا فان ما لا يجوز العقل صدوره عن المختار
بدون الارادة انما هو المراد المقصود بالذات لا ما يتبعه من الموجودات
الرابطية فبذلك تبين ان له تعالى بالنسبة الى كل مراد له ارادة تحدث
عند حدوثه وتنعدم بعده فلما كان حدوث كل شيء ايا على ما هو عليه فمحله
تكون ارادته ايضا كذلك فلا يكون شيء منها باقيا الا على تقدير ان يكون
الزمانيات محتاجة في بقائها ايضا الى ابقائه تعالى اياها على ما هو المشهور فيحتاج

الى الارادة

تفصيل مذاهب القائلين بحدوث
الارادة من متكلمي غير الامامية
مع ما يتوجه على كلامهم

الى ارادة لهذا الابقاء فيجري فيها نحو امتداد منطبق على امتداد بقاء المراد
فيختلف حالها باختلاف احوال المراد وقد نقل عن بعض المتكلمين من غير
الامامية ايضا القول بحدوث ارادته تعالى ولكن لما لم يحققوا حقيقتها على
وجهها اضطربوا والتزموا معه امورا منكرة منهم الجبائيان وعبد الجبار
من العلاف ايضا من افاضل قدماء المعتزلة على ما يحكى قالوا انه تعالى مريد
بارادة حادثة موجودة لا في محل حذرا من ان لو اثبتوا لها محلا مع وجودها
لكان اما ذاته تعالى فيلزم كونه محلا للحادث موجودا واما ذات المراد
فلا يجوز تقدمها عليه مع انها عندهم كما ستعرف عبارة عن خلق المراد و
الخلق عبارة عن قول كن في محل وتقدمه على المراد ظاهر فلزمهم القول بقيامها
لذاتها مع كونها عرضا واورد عليهم ايضا ان نسبتها الى جميع الذوات على
التسوية فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وقال صاحب
المواقف وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل
الفيض وذكر الشارح هنا اولا توجيها له منقولا عن المصنف هو ان قيام
الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم
ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة و
ذلك لان المعدات يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين بحكم
فيه الا استعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك
والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها ثم اورد عليه
ان فيه خللا لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة و
اختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الغير المتناهية ثم

قال والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه وعرفوا
ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا معه اذ لو كان موجودا قبله لزم
الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما
لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها انتهى فتأمل
وتدبر ومنهم الكرامية الذين مع القول بحدوثهما وقيامهما بذاته تعالى وجوزوها
في نفسهما ايضا بناء على توهم ان الوجود لغيره يستلزم الوجود [illegible] في نفسه
فلم يسلموا بطلان قيام الحادث الموجود كذلك بذاته تعالى وقد هدموا برقا البراهين
المشهورة بين المتكلمين على هذا المطلوب وما نشوا عن اجماع العقلاء ما خلا المجوس
القائل بجواز قيام الصفات الكمالية الحادثة به تعالى بل ادعوا موافقة اكثر العقلاء
في الحقيقة وان انكروه باللسان قالوا ان الحنابلة وان ذهبوا الى ان الارادة
والكراهة حادثتان لا في محل والعلم لكنهم اعترفوا بحدوث المريدية والكارهية
في ذاته وكذا السامعية والبصرية الحادثتين بحدوث المسموع والمبصر وان ابا الحسين
يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو ما رفع الحكم القائم بذاته تم
او انتفاؤه وكل منهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا نحو من
المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى مع قولهم بوجود الاضافات وجوابهم
عن هذه الدعوى ان كلا من هؤلاء انما اثبتوا نوعا من الاضافة الغير الموجودة
في الخارج عندهم حتى الفلاسفة فان المعية والقبلية غير موجودتين في الخارج
عندهم وان ادعوا وجود اكثر الاضافات وبالجملة هذا بينهم وبين غيرهم خلاف
مشهور والتحقيق على التفصيل مقام اخر ثم ان الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل ذكر عن اعيان المعتزلة اقوالا قريبة من بعض الوجوه مما نحن فيه مخالفة

لما نقله

لما نقله المتاخرون عنهم فانهم نقلوا عن العلاف في الثانية من قواعده التي
انفرد بها عن اصحابه انه اثبت ارادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا
بها وقال هو اول من احدث هذه المقالة وتابعه عليها المتاخرون ثم في الثامنة
منها برواية الكعبي عنه انه قال ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هي خلقه له
وخلقه للشيء عنده غير الشيء بل الخلق عنده قول لا في محل ولا يخفى ان هذه
الرواية انما هي تفصيل القول الاول فلا مخالفة بينهما في المعنى كما يفهم من سياق
كلام الشهرستاني وكذا نقل عن النظام ان الباري تعالى ليس موصوفا بها
على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد بذلك انه خالقها ومنشئها
على حسب ما علم واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى انه امر بها ولا
يوافق بل لا يناسب هذا القول عن النظام ولا شيء مما نقل عن العلاف في الارادة
مما مر من كونها فيه عين الذات كما نسب اليهما شارح المواقف ومن تبعه في
مبحث الارادة مع انه نسب الى العلاف في ذلك تفصيل مقالات المعتزلة القول
بارادات لا محل لها مثل ما نقله الشهرستاني عنه وصرح بانه هو الاصل في هذا
المذهب وتبعه فيه غيره وكذا نقل الشهرستاني عن الكعبي انه انفرد عن استاذه
ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط بمسائل وعد منها ان ارادة الباري تعالى ليست
صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا ارادته حادثة في محل او لا في محل بل اذا
اطلق عليه انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير مكره في فعله واذا قيل انه مريد
لافعاله فالمراد انه خالق لها على وفق علمه واذا قيل هو مريد لافعال العباد فالمراد
انه امر بها ونسب صاحب المواقف هذا القول الى الخياط ونقل عن الكعبي انها
في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به واين هذا من ذلك

فمذهب الكعبي على ما نقل عنه الشهرستاني في شرحه عما نقله برواية الكعبي ايضا عن
بشر بن معتمر افضل علماء المعتزلة ان ارادة الله تعالى فعل من افعاله وهي على
وجهين صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز لم يزل مريدا لجميع
افعاله ولجميع طاعات عباده فانه حكيم فلا يجوز ان يعلم الحكيم صلاحا وخيرا ولا يريد
واما صفة الفعل فان اراد بها فعل نفسه في حال احداثه فهي خلق له وهي قبل الخلق
لان ما به يكون الشيء لا يجوز ان يكون معه وان اراد بها فعل عباده فهي الامر بها
انتهى اذ حاصلها بعد التنقيح يرجع الى انها تطلق على ثلثة اوجه من جملتها ان لا
يلاحظ فيها خصوص فعل الا ان بشرا اطلق عليها بهذا الاعتبار صفة الذات دون
الكعبي فانه ارجعها الى السلوب على طبق ما نقل القوم عن حسين النجار انه
ذهب في احد قوليه الى انها فيه تعالى عبارة عن كونه غير مقهور ولا مغلوب و
اعترض عليه الفخر الرازي بانه يلزم ان يكون الجماد والنائم مريدا واصلحه
التفتازاني في شرح المقاصد بان الكلام في ارادته تعالى فتامل واما القول الاخر
للنجار فهو ما ذكره الفخر الرازي في الاربعين في كلام لضبط الاحتمالات وقع
الاقوال الخمسة من الناس يخرج من الحصر هي قولا النجار واقوال الاشاعرة والكرامية
والجبائية وهو ان الارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانه قال انحصر بهذا انه ثم ابطله
في جملة ابطال كل واحد منها سوى قول الاشاعرة بقوله واما قول من قال كونه
مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم
الى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه مريدا او العالم
غيره ما هو غير معلوم انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ناش من عدم تحقيق معنى الحقيقية
والحق في ابطاله ما سبق في ابطال مطلق ومذهبا ولكنه على مذاق الاشاعرة وقد وقع

هم في هذا المقام

في هذا المقام عن صاحب المواقف شيء مردد بين الخبط والتعمد الكذب في ما نشا
هو انه نقل هذا الضابط عنه في خاتمة مبحث الارادة مصدرا بقوله قال الامام
في ما فوقه الى الاقوال الخمسة قولا سادسا نسبه الى ضرار وهو ان ارادته
تعالى نفس ذاته ونقل القول الاخر عن النجار بعنوان انهما معللة بذاته ثم اورد
ما ابطل به الامام هذا المنقول عن النجار في ابطال قول ضرار وسكت عن ابطال
قول المذكور ولم يتوجه اليه اصلا فادخال مذهب اخر في جملة ضابط منقول عن
شخص بدون اشعار ثم الفرق بين كون الارادة نفس ذاته وكونها الا انه مع انه
كلام شايع بين القائلين بالعينية المتقدم عنها ثم تخصيص ما ذكر في ابطال مذهب
خاص في المنقول بابطال مذهب اخر لا اثر له فيه ثم عدل التعرض لابطال هذا
المذهب المنقول اصلا لا توجيه له من سبيل الحفدة الا ما ذكرنا فافهم **البحث**
الثامن المتكلمون من الجمهور المعتزلة والاشاعرة بعد اتفاقهم
على ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة
لظهور ان الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشتهيه لكراهته وقد يشتهي
طعاما لذيذا ولا يريده لعلمه بضرره وعلى انها مغايرة للتمني فانه قد يتمنى
المحال ولا يريده اختلفوا فذهب كثير من المعتزلة الى ان حقيقة الارادة في
المخلوق ايضا هي الداعي الا ان الداعي فيه اعم من العلم بالنفع والاعتقاد والظن به
ويسمى فيه ايضا كثيرا بالداعية وذهب جمع منهم الى انها فيه ميل يتبع تلك الداعية
وذهب الاشاعرة الى انها مطلقا صفة موجودة مخصصة بذاتها لاحد طرفي
المقدور بالوقوع فالطائفة الاولى صوروا عصيتهم بان نسبة قدرة الانسان
مثلا الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا انضم اليها تلك الداعية حصل الرجحان

ذكر ما وقع من صاحب المواقف في ضبط الاقوال في الارادة
ذكر الاقوال في حقيقة الارادة

المطلوب فصدر الوجه عن الفاعل بدون احتياج الى شيء اخر فتكون هي الارادة
والطائفة الثانية بانا نجد من انفسنا بعد حصول تلك الداعية ميلا مغايرا
لها مرتبا عليها ضرورة ولا يصدر الفعل عنا بدون حصوله وان كانت الداعية حاصلة
والطائفة الثالثة بانا قد نعلم ان الارادة حاصلة بدون شيء من الداعية والميل
الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما وذلك لان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان الى مطلوبه الذي هو النجاة منه يختار احدهما المستلزم له على
الاخر بالارادة بدون داع باعث لخصوصه من اعتقاد نفع مختص مثلا او ميل تابع
له وكذا الحال في العطشان بالنسبة الى قدحين متساويين والجائع الى رغيفين كذلك
ثم ان الطائفة الاولى ردت على الثانية بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع
او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله
الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل
لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم
والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه يحصل لمن ليس واصلا اليه دون
الواصل اذ لا شوق له هكذا ذكره صاحب المواقف على طبق تلخيص المحصل ويمكن
ان يقال في الرد عليهم ان حقيقة الارادة غير مختلفة باختلاف الموصوفين بها بل هي
انما معنى واحد يحمل المشتق منه على الواجب تعالى وعلى الممكن بمعنى واحد كسائر
الصفات على ما تقرر في محله فتكون مشتركة معنوية بينهما لا اختلاف بينهما
الا باعتبار اختلاف مصداقيهما فانه كما ان مصداق وجودها وصدق حصولها في الواجب
تعالى من الموجودات هو ذاته المقدسة لا امر زائد عليها بخلاف المخلوقين اذ حصولها
فيهم محتاج الى امور موجودة اخر فعلى هذا لا يتصور ان تكون حقيقة الارادة في
مريد كان

مريد كان عبارة عن الميل المستحيل في حق الواجب تعالى اتفاقا بل يجب ان يكون
عبارة عن شيء قابل للشركة المعنوية في الجميع فتكذب الطائفتان اتفقتا
في رد الثالثة بان الطرفين في الامثلة المذكورة وان كانا متساويين بحسب الظاهر
ولكن يحكم بديهة العقل بانه ما لم يترجح احدهما على الاخر عند الفاعل بملاحظة
نفع مخصوص ولم يستشعر به لم يختره وان لم يحصل له الشعور بالشعور
بالمرجح وفرض التساوي من جميع الوجوه عنده لا يستلزم الوقوع وبالجملة فتم
بتقريب النزاع في حقيقة الارادة بين متاخري المعتزلة وبين الاشاعرة ومن
وافقهم كمتقدمي المعتزلة نزاع اخر في جواز الترجيح بلا مرجح وامتناعه والتحقيق
ان جمهور تلك الطوائف لم يصيبوا في شيء من النزاعين ما هو الصواب فيه
اما في الاول فلما مر من ان الارادة مطلقا امر غير موجود في نفسه لئلا
يلزم احتياجه الى ارادة اخرى واقتضاء كل من هذه المذاهب كونها امرا
موجودا من الكيفيات النفسانية ظاهر وايضا لا شك في انه يتوجه المدح
والذم من العقلاء على ارادة الحسن وارادة القبيح فيجب ان يكون من فعل المريد
مع ان الداعي والميل وكذا ما اثبتته الاشاعرة من صفة اخرى موجودة في نفسها
يجب ان يكون من فعل الله تعالى في العبد اتفاقا وايضا لما مر من المنافيات
والاستدلالات الدالة على مغايرة العلم والارادة بحسب وجدان العقلاء يجري بعينه
في الميل ايضا فان الميل يتعدى الى مفعوله بالى والارادة بنفسها او باللام المقوية
فظهر انها امر غير الداعي والميل كما توهم اهل المذهبين الاولين وايضا يلزم
على كل من هذه المذاهب ان يكون العبد مجبورا في سائر افعاله الارادية سواء
فرضت هذه الارادة مخلوقة للعبد او لله تعالى فيه فانها على التقديرين انما يجب

لم يصيبوا ما هو الصواب في حقيقة الارادة وتقرير الحق في هذا المقام

ان تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل والترك دون مقابله بديهة
اتفاقا كيف ولو فرض تعلقها بكل من الطرفين يجب ان يكون وقوع احدهما من
الفاعل اتفاقيا او ان يكون التخصيص مستندا الى غير الارادة واذا كانت
متعلقة بطرف واحد فحسب فلا يصح صدور الطرف الاخر عن الفاعل بالاختيار
لئلا يلزم وقوع فعل اختياري عنه بدون الارادة مع تلازمهما فيلزم عدم الاختيار
خلاف الفرض واذا لم يصح الطرف الاخر وجب صدور طرف واحد فقد لزم الجبر ولا ينفع
فيه ان يقال الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي الاختيار كما مر مرارا وكما تطلعوا
ذلك اعترفت الفلاسفة على ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل عن القدرة
وسائر الاسباب المخلوقة لله تعالى في العباد بانهم موجبون في افعالهم ونقل من نقل
عنه من المتكلمين كالنظام وابي الهذيل العلاف وجعفر بن حرب وجماعة من قدماء المعتزلة
معتزلة البصرة ان ارادة المخلوق ايضا للافعال بنفسه تكون موجبة للمراد كانت
قصدا الى الفعل وهو ما نجده في انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه فانه قد
يتقدم على المراد فلا يتصور رعاية نظر الى ان الارادة قد تنتهي الى وقوع فعل المراد
بلا فتور وقد لا تنتهي بل تنفسخ وتنقلب الى التعلق بضده فنحن انما نحكم باعتبار
انهما فيما سبق وحكم بان الاولى موجبة لعدم صحة وقوع خلاف مقتضاها
دون الثانية فيلزم عليه القول بان ارادتين احدهما متقدمة غير موجبة و
الاخرى مقارنة موجبة كما صرح به في شرح المواقف وغيره فانه بعيد جدا هذا
هو الكلام في النزاع الاول واما في النزاع الثاني وهو الترجيح بلا مرجح فلان ما ذهب
اليه الاشاعرة وقدماء المعتزلة من جوازه فهو بديهي البطلان عند المحققين
وما ذهب اليه متاخروا المعتزلة ومن تبعهم من استحالته وان كان حقا لكنهم

بما ادعوه

بما ادعوه كلهم سوى محمود الخوارزمي ومن تبعه منهم من وجوب احد الطرفين
وجوبا سابقا بالنسبة الى المرجح المذكور لزمهم ان يحكموا بامتناع وقوع شيء
منهما اذا فرض في كل منهما داع مخصص مساو لما في الطرف الاخر في القوة والضعف
لتلاقيا في تجويزه تعيين طرف واحد للوقوع وجوبا وكذا باستحالة وقوع الطرف
الضعيف اذا فرض داعياهما مختلفين قوة وضعفا بطريق الاولى فلزمهم ان
يلحقوا بما لا مرجح من داع مخصوص من شيء من طرفيه فرضنا كالامثلة المشهورة
مثل هاتين الصورتين ايضا في حكم الاستحالة او ان ياخذوا في مفهوم المرجح
معنى القوة والغلبة والحق في هذا المقام ما اختاره الاستاد دام ظله في حواشي
العدة وهو انه لا بد في كل من الطرفين داع مخصص به مرجح لايقاع الفاعل
المختار اياه ولا يجوز خلو طرف عنه اقل ما في الباب خيرية الوجود في طرف
الفعل واصالة العدم في مقابله فيجوز للمختار في كل صورة ان يختار ايا
من الطرفين باعتبار ما فيه من الداعي المخصص سواء فرض الداعيان متساويين
في القوة والضعف او مختلفين فيهما حتى انه لا يمتنع ان يرجح المختار طرفا بالداعي
الضعيف مع وجود القوي في مقابله وليس هذا بترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح
مرجوح من جهة راجح من جهة اخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز بل
واقع كما في المسلم الفاسق والله يريد الحق المحقق انما المحال بديهة اختيار
المختار الطرف الخالي من الداعي المخصص والسر في وجوب اشتمال كل من الطرفين
في الافعال الاختيارية على الداعي المذكور وجوب صحة وقوع كل منهما عن المختار
ليصح الاختيار مع ما يحكم به العقل ضرورة من امتناع وقوع شيء منهما منه بدون
الداعي المذكور وقد نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام انه

ذكر ما قال الفاضل الدواني في بيان استحالة الترجيح بلا مرجح مع ما يوجد عليه

قال لا بد من وجود خاطرين يأمر احدهما بالفعل والاخر بالترك حتى يصح الاختيار
انتهى وهو موافق لهذا التحقيق ان لم ينضم اليه القول بالوجوب كما مر واذا
حققت هذا الاصل على هذا الوجه انحل لك بلا دغدغة كثير من الشبه المشهورة
المبنية على عدم فهم معنى الترجيح بلا مرجح فتدبر ولتعلم ان القائلين بجوازه كل
منهما يدعي الضرورة في مطلوبه ويعد المخالف مكابرا ومما يزيد على ذلك تبيينا
ان الفاضل الدواني في حاشية القديمة على شرح التجريد بين استحالته بقوله
لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد
المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم
التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على مقابلاتها
من دون مرجح فتامل انتهى واورد عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدلية بعد
تمهيد ان معنى الترجيح بلا مرجح تخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع بلا داع
محض ومعنى الترجيح بلا مرجح المستحيل بديهة واتفاقا وجود الممكن بلا فاعل
انه ان اراد بالمرجح في قوله ان كان لا لمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول
لا نسلم ان المرجح لتعلق الارادة بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد بدون
تاثير على حدة في تعلق الارادة فان التاثير في تعلق الارادة نفس التاثير
في المراد وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول لا نسلم لزوم
الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل فان فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة
بتاثير واحد منسوب الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض ثم قال
وقوله فتامل كانه اشارة الى ان قوله ثم ان مجموع التعلقات الى اخره محل
تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخير وهذا المجموع ما قبل الاخير

منه

تحرير تنبيهات او دلائل تشهد بديهة على استحالة الترجيح بلا مرجح

منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل ولا يخفى انه يمكن ان ينبه
على استحالة الترجيح بلا مرجح او يستدل عليها على تقدير تسليم عدم ضرورتها على
ما ادعاه المخالف بان يقال ترجيح احد الطرفين على الاخر فعل من افعال الفاعل المختار
لا بد له من داع
تدبر عليه وفيه بلا داع وكل فعل كذلك يجوز ان يقابل من اكمل العقلاء بقوله لم
فعلته بديهة ينتج ان الترجيح المذكور يجوز ان يقابل بلم ومعلوم ايضا بديهة
ان كل ما يجوز فيه ذلك يكون معللا في نظر الفاعل المذكور بشيء فينتج ان
الترجيح المذكور معلل بشيء عنده وهذا هو المراد بالمرجح فانه بمعنى الداعي للفاعل
بالعلم بالنفع او ما يشبهه كما تقرر فيه برهان قلت له لا يجوز ان يكون الشيء المعلل
به الفعل هو الارادة قلنا قد عرفت مما مر ان التعليل بها لغير يقبول الجواب
نقل الكلام اليها فان السؤال بلم كما يجوز في الترجيح يجوز في الارادة بلا
فرق يعتد به ويمكن ايضا ان يقال لو صح من المختار اختيار احد الطرفين في
وقت بلا مرجح اي بلا داع محقق هو العلم بنفع فيه او ما يجري مجراه لما امتنع
منه وقوع الطرف الاخر في شيء من الاوقات وهو بديهي البطلان نسيان الملا
المفلوجان ذلك لكان اختصاص الوقتين بما اختص به تخصيص بديهة واتفاقا
فلا يخلو من انه اما خصوص الفعل او خصوص الوقت او ذات الفاعل او ما عليه
العلم والارادة من صفاته او احدهما لظهور عدم امكان مدخلية شيء اخر
في التخصيص المذكور والاربعة المتقدمة باطل بالاتفاق واما الخامس فان
كان عليهما فيستلزم الخلف من جهة اخرى مع المطلوب وان كان ارادة فاما
ان يكون مخصصة لذاتها فلا يصح معها وقوع خلاف مقتضاها وهو الاختيار
فيستلزم الخلف من جهة اخرى واما ان يكون لغيرها ولا غير هناك يصلح

لهذا التخصيص الا العلم كما عرفت فيستلزم ايضا الخلف الموافق للمطلوب فان
قلت قد اشتهر ان وجوب الشيء بالارادة والاختيار لا ينافي الاختيار وعلى ذلك
لا يلزم من كون الارادة مخصصة لذاتها خلاف ما فرض من الاختيار قلنا
قد مر ان ذلك الوجوب لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
واما منافاته للقدرة والاختيار المعتبر فيهما صحة الفعل والترك كما هو المعلم
فبينة وانكارها مكابرة كما مر وقد ذكر ويمكن ايضا ان يقال لا يمكن ان يتساوى
فعل شيء مع تركه في الواقع بجميع الاعتبارات بدون رجحان لاحدهما على الاخر اصلا
وذلك لانه مع قطع النظر عن اصالة العدم في جانب الترك ان تساوى طرفي
الطرفين من جهات الرجحان فيترجح باعتبار انضمامها جانب الترك وكذا ان كانت
جانب الترك راجحا بالطريق الاولى وان كان جانب الفعل راجحا فاي قدر
فرض فيه من الرجحان وان كان قليلا جدا لا يمكن ان يعارضه اصالة العدم
فانها امر لا يعادل شيئا من وجوه رجحان الفعل بل يغلب عليه كل شيء من
ظاهر فمع انضمام تلك الاصالة الى جانب الترك يكون ايضا جانب الفعل باقيا
على رجحانه وقد بنى الاستاد دام ظله في حواشي العدة على هذه المقدمة
برهانا على نفي الاباحة العقلية فاذا لم يمكن تساوي الطرفين بحسب الواقع
لا يمكن ايضا عند العالم بجميع جهاتهما كالواجب تعالى فيكون احد الطرفين في
جميع الصور راجحا على الاخر عنده ولا شبهة في انه مع ذلك لا يقع منه الا الراجح
البتة فيبطل ما توهمه الاشاعرة من جواز الترجيح بلا مرجح عليه تعالى كما تمسكوا
به في دفع شبهة مشهورة قوية من الفلاسفة على قدم العالم واشار اليه
المحقق الطوسي قده في التجريد بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر
عند بعضهم

عند بعضهم بعد دفعها اولا بما اشار اليه من وجوه الدفع بقوله واختصاص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اشعارا بان طوائف المتكلمين مع اختلاف اصولهم
في دفعها كل منهم باصله فلا يتم على احد منهم مع كونها عند الفلاسفة معدة
من الادلة في الحدوث وقد توهم الشارح الجديد ان كلام من تبنيك العبارة بين ادلة
الى دفع شبهة على حدة فيلزم على ذلك ان يكون المحقق قده قد سر قنع في دفع
شبهة منهم بما يكون باطلا عنده بديهة وهذا غير لائق بشانه فافهم و
بالجملة اذا ثبت استحالة الترجيح بلا مرجح في الواجب تعالى يثبت في غيره ايضا
بالاجماع المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم الفرق فيه بينهما كما
يظهر بالتتبع فيكون محالا مطلقا وهو المطلوب فان قلت مدار جواز
الترجيح بلا مرجح ليس على مساواة الفعل والترك بل من صورة مساواة الفعلين
المتماثلين كما في خصوصية صورة في الامثلة المشهورة فلا بد من بيان بطلان
مساواتهما ايضا حتى يتم المقصود قلنا عدم جواز مساواة الفعل والترك
مستلزم لعدم جواز مساواة الفعلين المتماثلين لكل منهما لا محالة ترك
الاخر ايضا عند التامل مع ان اثبات عدم الجواز في مادة خصوصا مادة الفعل
والترك التي هي العمدة في حق الواجب تعالى بعد انضمام الاجماع المركب اليه
يكفي في اثبات المقصود كما لا يخفى فتدبر **البحث السادس** لا شك في ان
الارادة تقابل الكراهة والظاهر ان تقابلهما من باب التضاد الحقيقي عند
جميع الطوائف وقد صرح المحقق الطوسي قده سره في التجريد بانهما
نوعان من العلم فلا مر من اختلافهم في حقيقة الارادة يجري في الكراهة
ايضا فان من جعلها بالعلم بالنفع جعل الكراهة بالعلم بالضرر ومن فسرها

اشارة الى عدم تمامية ان الثاني
المذكور مقصود المحقق من قوله
في التجريد والمختار يرجح احد مقدوريه

ذكر امثلة في انهم ان الارادة
عين كراهة ضده اه
وتحقيق ما هو الحق في
هذا المقام

بالميل التابع لهذا العلم فيفسر الكراهة بالانقباض الذي يتبع العلم بالضرر من
بانها صفة مغايرة لها ويفسر الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة لمقابليها معا.
لها ثم ان ههنا خلافا مشهورا في ان ارادة الشيء هل هي عين كراهة ضده ام لا
ذهب الاشعري الى الاول مستندا الى انها لو كانت غيرها لكانت اما
مثليها او ضدها او مخالفة لها لانحصار النسبة بين كل متغايرين في هذه
الثلثة والكل باطل اما الاولان فلاستلزام كل منهما امتناع الاجتماع بينهما
وظاهر انه ليس كذلك واما الثالث فلان المخالفة كما في السواد والحلاوة
مثلا مستلزمة لجواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر كالسواد مع المرارة
والحلاوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لانه
ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لانه ضد ارادة الشيء ارادة
ضده وقد اجيب عنه في المشهور بالمنع والمعارضة اما المنع فهو على ما حرره
الشارح الجديد للتجريد انا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر
لازم اذ يجوز ان يكونا متلازمين ويمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم
ظاهرا وضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم
اجتماع الضدين انتهى ولا يخفى ان حق العبارة ان يقول في التمثيل كالعلم والقدرة
للنوم فلا تغفل واما المعارضة فهي ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا
وضرورة وقد لا يشعر به فتنفك الارادة عن كراهة الضد فارادة الشيء لا
تستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها وقد قيل في دفع هذه المعارضة
ان الشيخ الاشعري لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان

ارادة الشيء عين

ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وقال شارح المواقف ولا يذهب
عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه انتهى والوجه اما انه تخصيص في
دعوى مطلق بلا اشعار من المدعي به بل بخلافه كما يدل عليه دليله وانما
الكلام معه لا مع المخصص واما انه لا يتم المقصود مع التزام ذلك ايضا فان غاية
ما يمكن ان يقال المراد ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس
كراهة ضده المشعور به فيرد عليه ان حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد
المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر وبالجملة فلم يثبت ان ارادة الشيء عين كراهة
ضده كما ادعاه الاشعري بل ظهر تغايرهما فعلى هذا هل يكون الارادة مستلزمة
لكراهة الضد مطلقا او بشرط الشعور به او لا استلزام ايضا بينهما اصلا و
احتمال الاستلزام المطلق ظاهر البطلان بناء على ما عرفت من جواز انفكاكهما
عنها في بعض الصور ولم يذهب ايضا اليه احد واما الاستلزام بشرط الشعور بالضد
فقد ذهب اليه الباقلاني والغزالي بناء على ان الضد المشعور به لو لم يكن
مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال واجيب بمنع كل من المقدمتين
لجواز عدم تعلق شيء من الارادة والكراهة بالضد ولو كان الضد مشعورا به
ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السواء او يترجح
احدهما بحسب ما فيه من المصلحة وصاحب المواقف اكتفى بالمنع الاخير وذكر
السيد السند في شرحه بانه انما يتاتى على تقدير تفسير الارادة باعتقاد
النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة
له كما هو راي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا انتهى و
لا يخفى ان حاصل المنع الاول وارد بعينه على المعارضة على الاشعري ايضا فانه

ذكر نقل القوم عن ابي ... فيما ادعاه من العينية

ما ادعاه من العينية والعجب ان القوم لم يتفطنوا به مع ظهوره جدا واما الثاني
فلا يرد عليه اذ يمكنه ان يرده عن نفسه بمثل ما رد عن الباقلاني استنطها
بمذهبه في الارادة وقد اشار اليه الشارح الجديد ثم ان المحقق الطوسي قدس
سره اشار في تلخيص المحصل مذهب الباقلاني فقال الصواب ان يقال الارادة
الشئ يستلزم بلزومها كراهة ضده بشرط التفطن بالضد وحكم في التجريد بلزوم
كل من الارادة والكراهة للاخرى مع تقابل المتعلقين فقال الشارح لعل المصنف
حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب يعني مذهب الباقلاني اذ
لاشك ان ارادة الاتيان بفعل تستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال و
كذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في
كليهما وذلك واضح عند العقل ثم قال ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل

دفع بحث الشارح الجديد للتجريد عن المحقق قدس سره

مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد تزوجه دفعه لكنه انما يندفع من
الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر
انتهى ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يندفع عن المصنف بما نقل عن جميع القائلين
بان الارادة هي الداعي بناء على ما مر نقله من تلخيص المحصل وغيره وحاصله انهم
لم يريدوا به مطلق اعتقاد النفع مثلا بل اعتقاد اقوى يا من القادر بالتمام القدرة
مخصصا لاحد الطرفين بل موجبا له بالوجوب السابق كما هو المذهب الحق والمص
ومن وافقه فلا يتصور ان يتعلق الارادة بهذا المعنى ايضا بكل من الطرفين
كيف ولو فرض تعلقها بكل منهما مع كونها موجبة يستلزم لزوم وقوعهما جميعا
فتدبر من هذا المكان مثل هذا التوجيه من جانب القائلين بكون الداعي السبب

التابع

بيان نفي الارادة عن الافلاك

التابع للداعي ايضا فيقطع هذا المنع عن جميعهم فليس موجها اصلا **البحث**
السابع قال السيد المرتضى قدس سره في مسائله له في تكذيب المنجمين واحكامهم
انه لا خلاف بين المسلمين في ارتفاع الحيوة عن الافلاك الفلك وما يشتمل عليها
من الكواكب وانها مسخرة مدبرة ومصرفة وذلك معلوم من دين رسول الله
صلى الله عليه وآله ضرورة انتهى ومعلوم ان ما لا حيوة له لا يجوز ان يكون
له ارادة باتفاق العقلاء فالقول بثبوت الارادة للافلاك على ما هو المشهور
بين الفلاسفة معارض باجماع المسلمين وخلاصة شبهتهم على هذا المطلب ان
الفلك جسم متحرك فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لانها اما مستندة
الى الخارج عن المتحرك ممتازا عنه في الوضع والاشارة او لا والثاني لا يخلو من
ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة او لا فالاولى هي القسرية والثانية

ابطال استدلال الفلاسفة على كون الافلاك متحركة بالارادة

الارادية والثالثة الطبيعية لا جائز ان تكون حركة الافلاك طبيعية
لان كل وضع يتركه المتحرك بالاستدارة طالبا الاخر تكون حركته عين التوجه
اليه فيكون الهرب من الشئ عين طلبه وانه محال بديهة ولا جائز ان تكون
قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع لا قسر وايضا لو كانت
قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة
والبطؤ وتوافقها في المناطق والاقطاب ولا يتصور هناك قسر الا من بعضها
لبعض لكن ليست متشابهة ولا متوافقة كما شهدت به الارصاد فتعين ان تكون
ارادية ولا يخفى انها فاسدة من وجوه كثيرة منها امكان منع تسليم اصل الحركة
في الافلاك والذي عول عليه الرياضيون منها المشاهدة انما يدل على حركات
الكواكب وما ضموا اليها لا يدل على حركات الافلاك من امتناع الخرق والالتيام

تابع

الموقوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيها انما لا يلزم تحدد الجهات قبلها كون
ما هو مخصوص بالمحدد بعد ذلك لا يثبت حركته لجواز استناد الحركة اليومية
الى بعض ما في حوزها من العناصر او كلها بان يتحرك من المغرب الى المشرق مع جميع
ما فيه باي وضع كان ولا يندفع هذا الاحتمال بما اورده واخذ دفع حركة الارض كما
لا يخفى واما ما اعتمد عليه الطبيعيون في اثبات حركاتها موقوف على مقدمات كثيرة
اكثرها في محل المنع كما تقرر في محله ومنها امكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية
عليها قولهم لان كل وضع الخ ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندهم
لا يعاد بل غاية انها لو تحققت الحصلة واستحالته ممنوعة ولو علل عدم جواز
الطبيعة عليها بان المتحرك بالاستدارة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من
فاقد الارادة لان طلب الشيء المعاين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة
على الشعور والارادة لامكن النقض بمثل حركة الحجر من علو الى سفل بطبعه
لان اية نقطة تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركها او لو دفعوا
هذا النقض بان مطلوب الحجر بالطبع هو الحصول في الحيز الطبيعي لا النقاط الفرضية
لامكن الجواب بان مطلوب الفلك ايضا يجوز ان يكون نفس الحركة لا الاوضاع
ومنها امكان منع عدم جواز القسرية عليها قولهم لان القسر انما يكون الخ ممنوع
اذ لا يلزم من عدم الطبيعية استحالة القسر فانه عبارة عن تحريك مبدء خارجي
اياها وهو لا يتوقف على اقتضاء المتحرك خلافه بالطبع وما ذكروا من ان العادم
للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان تكون الحركة مع العائق كهي لا معه مدفوع بوجوه
مفصلة في محلها ولنا على دليلهم على هذه المقدمة نقض لطيف ذكرناه في
كحل الابصار وسنشير اليه في مبحث الاربعة المتناسبة من هذا الكتاب عن قريب
على انه

على انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية الا ان يكون هناك
طبيعة تقتضي ميلا مخالفا لهذه الحركة لجواز ان تكون تلك الحركات مخالفة لمقتضى
طبايعها واما ما ذكروه من وجوب تشابهها على تقدير كونها قسرية فمبني على
انحصار القاسر في الافلاك وهو ايضا ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة معهم
بوجه دقيق الرازي في جوابهم نفي الحركة الطبيعية عن الافلاك وادعوا انها ارادية
بناء على ان ترك وضع وطلب وضع امر مناف لاقتضاء الطبع بل من مقتضيات
الارادة فلا يخلو من انهم يخيلون لتلك الاوضاع المتجددة آنا فآنا ارادة قديمة
ذات تعلقات غير متناهية على طبق الاوضاع المذكورة او ارادات متجددة كذلك
وكل من الشقين مع كونه مستلزما للتسلسل المحال بالبراهين التي تقررت في
محلها يمكن ابطاله بانه يلزم بين كل وضعين منها بسبب جواز تغير متناهية من
تلك المتعلقات او الارادات انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وهو ممتنع بديهة
واتفاقا من جميع العقلاء

الاربعة المتناسبة

هي عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني كنسبة
الثالث الى الرابع فالمراد بالتناسب ههنا تشابه تينك النسبتين ومعنى
النسبة ههنا لا نسبتية احد المتجانسين منها عند الاخر هذا على طريقة المحقق
الطوسي قدس سره وما في نسخة الحجاج من مصادرات المقالة الخامسة من كتاب
اقليدس واما ما نقله من نسخة ثابت في تعريفها من انها اضافة ما في القدر بين
المقدارين متجانسين فلا يخلو من حزازة اذ علم توسط شيء بينهما صالح
لحملية النسبة المذكورة يستلزم ان يرتكب لتصحيح الحمل على قياسها تكلف
منها ثم لاستحالة ذلك في نفس واحد يجب ان يحمل على قيام شيئين متماثلين من

معارضة مع الفلاسفة بعض دقيق الرازي
تعريف الاربعة المتناسبة
تحقيق ما يتعلق به كتفسير النسبة
توضيح الاقسام

نوع منها بها فلا يوجد في صورة اختلاف طرفيها كما هو المعتبر فيما نحن فيه او على
قيام نوعين من جنس منها بها او هو في غاية البعد كما لا يخفى فلا يحمل اشتمال
التعريفات على امثال ذلك وان كان نظيره متعارفا في المحاورات بناء على
الاختصاص وظهور المقصود فاحسن التعريفين هو الاول ثم منبهه انا اذا قلنا
مثلا نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة يكون حاصله ان
النصفية الحاصلة للاثنين بالنظر الى الاربعة مشابهة الحاصلة في الخمسة بالنظر الى
العشرة فاينية الاثنين عند الاربعة هي كاينية الخمسة عند العشرة وليست
النصفية المذكورة كما انها قائمة بالاثنين مثلا قائمة بالاربعة هي المضعفية ثم
انه اعتبر تجانس المنسوب والمنسوب اليه لانه لو كانا من جنسين كما اذا كان احدهما
عددا والآخر خطا او سطحا او جسما لا يتصور الاينية المذكورة وذلك ظاهر ثم
ان المقدار لما انحصر في اجناس ثلثة هي الخط والسطح والجسم التعليمي على ما
هو المقرر تكون النسبة المذكورة باعتبار المنسوب والمنسوب اليه المعتبر فيهما
التجانس المذكور لا تخلو عن اربعة وجوه نسبة عدد الى عدد او خط الى خط او
سطح الى سطح او جسم الى جسم لكن لما كان اعتبار التجانس انما هو في المنسوب
والمنسوب اليه لا في جميع الاربعة المذكورة فيمكن ان تكون نسبة عدد الى عدد
مشابهة لنسبة خط الى خط مثلا وهكذا ترتقي الاحتمالات الى عشرة هي تشابه
نسبة عددين مع عددين ومع خطين ومع سطحين ومع جسمين ونسبة خطين
مع خطين ومع جسمين ونسبة جسمين مع جسمين وليعلم ان هذه الاقسام انما
احتمالات تشابه النسب القائمة ببعض تلك الكميات بالنظر الى بعض آخر منها
واما بعد ملاحظة ما ينطبق على احديها كما بها من غيرها كالحركة والزمان
المنطبقين

المنطبقين على المسافة الموافقة للعدد التابعة له على مذهب بعض في حقيقة
المقادير كالقائلين بتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى والموافقة لغيره من المتصلات
التابعة له على مذهب آخرين فيهما كما هو المشهور وايضا بعد ملاحظة الوزن والثقل
والميل وما شابهها من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها الممكنة نظير ما يجري
في الحدود المتصورة في اقسام المقادير من النسب فتتضاعف الاحتمالات الى حد يعسر
ضبطها خصوصا اذا انضم الى المجموع صور آخر حاصلة من ملاحظة بعض الحقوق
كالتوالي والتماثل في الواسطة وسيما اذا لوحظ في كل صورة اوضاعها الممكنة
كعكسها وابدالها وتركيبها وتفصيلها وقلبها وستحيط بما ينبغي الاطلاع عليه
وعلى احكامه وملايماته من تلك الجملة على ما يسمح به الخاطر بحسب الحال والمقام في
ذيل ابحاث انشاء الله تعالى **البحث الاول** استقر الاصطلاح على ان
يسمى كل من الاول والرابع بالحاشية والطرف وكل من الثاني والثالث بالوسط
والواسطة فاذا اتفق ان تكون نسبة الوسطين ايضا كنسبة الثاني الى الثالث
ايضا كنسبة الاول الى الثاني كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثمانية
الى الستة عشر يقال لهذه الاربعة بل لغيرها ايضا هذه النسبة متوالية واذا اتفق
ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة
الى الثمانية يقال لهذين الوسطين المتماثلان ولهذه المقادير الثلاثة
المتناسبة وايضا اصطلحوا على ان يسمى كل من الاول والثالث بالمقدم و
كل من الثاني والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخمسة الى الثلاثة كنسبة العشرة
الى الستة تكون المقدم فيه كلا من الخمسة والعشرة والتالي كلا من الثلاثة
والستة ثم انه يتصور في كل صورة منها ان تعرض لنسبتها حالات مختلفة

في الاصطلاحات المتعلقة بتحديد الابعاد المتناسبة واوضاعها

يجب اختلاف اوضاع المقدم والتالي من العكس والابدال وغيرهما موافقة لما في الصدق والكذب بديهية او برهانا فعكس النسبة وخلافها هو ان يجعل التالي مقدما والمقدم تاليا كان يقال في المثال نسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة الستة الى العشرة وابدال النسبة هو ان ينسب المقدم الى المقدم والتالي الى التالي فيقال فيه نسبة الخمسة الى العشرة كنسبة الثلثة الى الستة وتفصيل النسبة هو ان ينسب فضل المقدم على التالي الى التالي فوق نسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وتركيب النسبة هو ان ينسب مجموع المقدم والتالي الى التالي فوق نسبة الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة عشر الى الستة وقلب النسبة هو ان ينسب المقدم الى فضله على التالي فوق نسبة الخمسة الى الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فهذا تفسير العكس والابدال والتفصيل والتركيب والقلب وقد اصطلحوا لاجل تمييز هذه الصور بعضها من بعض بالوصف والاسم لترتب بعض الاحكام المطلوبة في الهندسيات على تلك الخصوصيات فاستعمل العكس في الشكل الرابع والسادس من المقالة الخامسة من كتاب اقليدس بلا بيان لا اثباتة بناء على انه غير محتاج الى البيان لانه يتبين بعض المصادرات والقلب في الثامن عشر منها بناء على انه يتبين بعد بيان التفصيل والتركيب كما صرح به المحقق هناك واما الابدال فقد برهن على اثباته في المقادير في السادس عشر من الخامسة وفي الاعداد في التاسع عشر من السابعة واما التفصيل والتركيب فهما مذكوران ايضا في بعض اشكال الخامسة والسابعة وليعلم انه يتصور في هذا المقام اوضاع اخر مسماة بالنظيرة والمتنظمة والمضطربة وغيرها مما ذكر في كتاب اقليدس فلا نطول الكلام بذكرها هنا فالقلة الجدوى فانه يمكن ان يستنبط باستعانة ما ذكرنا

اوضاع

اوضاع غريبة لم يتعرضوا لها ولم يسموها باسم كما اذا عكس المبدل فيقال في المثال المذكور نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الستة الى الثلثة وكما اذا نسب مجموع المقدم والتالي الى المقدم فيقال في المثال نسبة الثمانية الى الخمسة كنسبة الستة عشر الى العشرة ولكن الخوض في امثال ذلك باستخراجها وترتيب خصوص احكامها عليها مما لا طائل تحته الا تشحيذ الذهن وامتحان الفكر في المطالب المهمة بها المحتاج اليها مما لا يخفى عن تلك الخيالات

البحث الثاني

اعلم انه كما قد يتفق التماثل في الاربعة بين الوسطين على ما مر ويسمى ح بالثلثة المتناسبة قد يتفق التماثل فيها بين الطرفين ايضا كما في مثل نسبة الاربعة الى الاثنين كنسبة الثمانية الى الاربعة فلو ان ما تقدم الصورتين ذكروا ان اقل ما يقع فيه التناسب ثلثة حدود وذلك انما يكون بتكرر حد واحد كما صرح به اقليدس في مصادرات المقالة الخامسة فالمراد بهذا الحد ما يحصل بتكرره تماثل الوسطين او الطرفين لا غير فائدة اذا وقع التماثل بين المقدم والتالي ووجهه ظاهر فيجب كون كل من المقدمين اما اعظم من تاليه او اصغر وايضا لا يتصور فيهما التماثل بين المقدمين ولا بين التاليين لظهور استلزام كل منهما التماثل بين الاخرين ايضا فتتحد النسبتان ويرتفع التشابه بينهما المعتبر في حقيقتها فيجب ان يكون احد المقدمين اعظم او اصغر من الاخر وكذا في التاليين فيبقى احتمال التماثل في الوسطين او الطرفين كما ذكرنا ولكن على سبيل منع الجمع ويمكن ارجاع كل صورة منهما الى الاخرى فمن بيان حكم احد بما يظهر حكم الاخرى بالمقايسة فلو تماثل الوسطان وتثلث الحدود ويكون التشابه بين نسبة الاول مع الوسط ونسبة الوسط مع الاخير فان كان الاول ضعف الوسط مثلا يكون الوسط ايضا ضعف الاخير

فيكون الاول نصف نصف الاخير اي ربعه وان كان الاول ثلث الاوسط يكون الاوسط
ايضا ثلث الاخير فيكون الاول ثلث ثلث الاخير اي تسعه وهكذا فلو لم يتماثلا
ويرتفع الحدود ويكون التشابه بين نسبة الاول مع اول الوسطين ونسبة ثانيهما
مع الاخير فلو اتفق مثل تلك النسبة بين الوسطين ايضا وتوالت النسب الثلث
بان كان الاول في نصف الثانية يجب ان يكون الثاني نصف الثالث والثالث نصف
الرابع وان كان ثلث الثاني يجب ان يكون الثاني ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع
فيكون الاول في الاولى نصف نصف نصف الرابع اي ثمنه وفي الثانية ثلث
ثلث ثلث الرابع اي جزء من سبعة وعشرين جزء منه وهكذا وهذا معنى قول
اقليدس في مصادرات المقالة الخامسة واذا تناسب ثلثة مقادير على
الولا كانت نسبة الاول الى الاخير هي نسبته الى الثاني مثناة بالتكرير وكذلك
في الاربعة مثلثة وعلى قياسه المقادير المتسقة في النسبة انتهى وفي الصورتين
المذكورتين اي صورة التماثل والتوالي يكون مجموع الطرفين اعظم من مجموع الوسطين
ابدا وكذا في صورتين اخريين وغيرهما اوليهما ان يكون الاول اعظم الاربعة
والاخير اصغرها كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين
وثانيتهما ان يكون بالعكس كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة
الى العشرة فتخصيص اقليدس الاولى من هاتين بهذا الحكم في الشكل الاخير من الخامسة
مع ظهور اشتراك الثانية معها فيه محل تامل واما في غير هذه الصور الاربع فيكون
مجموع الوسطين اعظم من الطرفين كان يقال نسبة الثمانية الى الثلثة كنسبة العشرة
الى الستة واما في جواز عكسه فيه او عدم جوازه وفي امكان تساوي المجموعين
او امتناعهما فلم يحضرني الان حكم على طبق البرهان فمن اتفق له تحقيق هذا المقام

فليبين

وهي المتناسبة بالتكرير والتثليث

بالتكرير في عبارة اقليدس

مؤاخذة على اقليدس

فليبين به حواشي هذا المقام **البحث الثالث** اعلم ان التشابه بين
النسبتين في المقادير وما يتبعها مطرد متحقق بين جميع اقسامها بمعنى انه اذا
فرضت نسبة خاصة في خط بالنظر الى خط اخر يجب ان يتحقق مثل تلك
النسبة في سطح او جسم بالنظر الى اخر من جنسه وهكذا ولكن يمكن ان لا يتحقق
مثلها في الاعداد وما يتبعها بناء على ما هو المقرر المشهور من قبول المتصلات
الانقسام الغير المتناهي دون المنفصلة فانها يجب ان تنتهي في القسمة الى
حد لا يقبل قسمة اخرى لوجوب انتهاء انقساماتها الى الواحد وهو العاد المشترك
في الجميع فكل عددين متفاضلين اذا القي عن اكثرهما مثل اقلهما مرة او مرات حتى
بقي منه اقل من ذلك ثم القي من هذا الاقل من ذلك كذلك وهكذا يجب ان
ينتهي الى الافناء احدهما البتة بخلاف مقدارين متفاضلين متجانسين كخطين
او سطحين فانه يمكن ان لا يفني شيء منهما بمثل الالقاء المذكور ابدا فيمكن ان
يكون لاحدهما نسبة عند الاخر لا يوجد مثلها في عدد عند عدد اخر وذلك
كنسبة احد اضلاع المربع الى قطره فان ذلك القطر وتر قائمتين من مثلثين كل
منهما محاط به وبضلعين من المربع وكل وتر قائمة يساوي مربعه مجموع مربعي
ضلعيه بشكل العروس من الاصول فلو فرضنا انطباق الوتر او الضلع على
عدد خاص كالاثنين مثلا نفرض انقسام احدهما الى قسمين متساويين يكون مربعه
بهذا الاعتبار اربعة فيجب على الاول ان يكون مربع كل من ضلعيه اثنين وعلى
الثاني ان يكون مربع الوتر ثمانية فلو كانت بينهما نسبة عددية على طبق النسبة
المقدارية يلزم ان يكون للاثنين او للثمانية جذر حقيقي وهو محال لما تقرر في
محله فتكون النسبة المقدارية التي بين ضلع المربع وقطره غير متحققة بين الاعداد

تحقيق شبهة لزوم الطفرة او العدد التحقيقي لكل مقدار ووجه دفعها على المذهب المشهور

وقد يعبر عن امثال تلك النسبة بالنسب الصم وبتلك الدقيقة الفارقة بين حكم
المقادير والاعداد يحل بعض الشبهات كما اذا قيل في الزام وجوب تحقق الطفرة في
بعض الحركات انه اذا فرض مربع يكون مساحته اربعة اشبار مثلا يجب ان يكون كل
من اضلاعه شبرين فلو فرض تحرك هذا المربع من الصغر الى الكبر بالتدريج بفرض
تحرك اضلاعه الى الانفراج على وجه يكون نوع الشكل اى مطلق التربيع محفوظا في
جميع الاحوال الى ان يحصل قدر مساحة المربع التسعة اشبار مثلا اى زاد على كل
ضلع منه قدر شبر فصار ثلثة اشبار لوجب وقوع الطفرة في اثناء حركة ذلك الضلع
من القدر الاول الى القدر الثاني اى عدم وصوله الى بعض الحدود المفروضة في
هذه المسافة مثلا يلزم تحقق المراتب المنطبقة على الاعداد التي ليس لها جذر تحقيقي
فانه لو وصل مثلا الى حد تكون مساحته خمسة اشبار او ستة اشبار لوجب ان
يكون كل ضلع منه في تلك الحالة منطبقا الى عدد لما ضرب في نفسه كان الحاصل مربعا
منطبقا على خمسة او ستة فكان للخمسة او الستة جذر تحقيقي وهو محال وعكس تقرير
هذه الشبهة لالزام الجذر التحقيقي لمثل هذه الاعداد بناء على استحالة الطفرة او
الزام احد المحالين على سبيل منع الخلو من فرض الحركة المذكورة ووجه الدفع في الجميع
انه لا يلزم من تحقق الحدود المذكورة للمربع المفروض في حركته المفروضة الا
عليهم انطباق نسبة ضلعه في تلك الحالات الى مقدار الشبر المفروض على نسبة عدد
الى عدد اصلا ولا استحالة فيه كما بيناه فان قلت عدم لزوم المفاسد المذكورة
كما بينتم مبني على امكان تحقق نسبة بين مقدارين لا يتحقق مثلها بين عددين بناء
على قبول المقادير لانقسامات الغير المتناهية دون الاعداد كما ذهب اليه جمهور
الفلاسفة وجمع من محققي المتكلمين فما تقولون فيمن من ارباب المذاهب الاخر في المقادير

كالقائلين

تحقيق دفع امثال الشبهة المذكورة على المذاهب الاخر في المقادير

كالقائلين بوجوب انتهاء انقسامها على ما ذهب اليه الشهرستاني ومن تبعه او بانها
مؤلفة من اجزاء لا تتجزى اصلا على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة وجمع اعاظم
من المتكلمين او من اجزاء صغيرة قابلة للقسمة الفكية فقط على ما نقل عن ذي مقراطيس
واشباهه مخلص صواب لا اصولهم عن لزوم تلك المفاسد ولا انه حجة عليهم غير مانع
عنهم لظهور انطباق كل مقدار عندهم على عدد خاص قلنا اما تحقق نسبة خطا النسبة
العددية بين بعض المقادير فيشكل عليهم الخلاص عن مفاسدها كما ستطلع عليه
واما لزوم الطفرة او تحقق الجذر التحقيقي لكل عدد كما صورناه فيمكن دفعهما عنهم
خصوصا عن القائلين بتألف المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من اجزاء لا
تتجزى اصلا فان الحركة على ذلك لا يتصور فيها التدريج بالمعنى الذي عليه المدار
في الالزام المذكور بل انما هي عبارة عن اتصال الانتقالات الدفعية بحسب ما تقتضيه خصوص
المتحرك مع حركته المفروضة فاذا فرض حركة خط مؤلف من اجزاء خمسة مثلا
في اين كان يقطع منه في كل دفعة خمسة اجزاء لا اقل ولا اكثر واذا فرض مثلا حركة
سطح لتربيع من صغر الى كبر فاذا كانت في جهة كان تزايد عليه في كل دفعة اجزاء مثل ما
لاجزاء الضلع الواحد وان كانت في جهتين او اكثر تزايد عليه فيه بحسبها في
توسيع المربع المفروض على الوجه المذكور فينضم في كل دفعة الى كل من اضلاعه
جزء ان والى السطح المحاط بها اجزاء متساوية لمجموع اجزاء الاضلاع الاربعة لا اقل و
لا اكثر فيكون عدد اجزاء مجموع السطح في كل دفعة موافقا لمجذور يكون هذه
عدد احد الاضلاع فلا يلزم كون اجزاء السطح معروضا لعدد اصم الجذر فقط لتحقق
هذه المواضع لاجزاء ضلعه دائما ولا عدم وصوله في تلك الحركة الى بعض الحدود
المتوسطة اذ لا يتصور توسط غيرها بين الدفعات المذكورة فلا يلزم شيء من

تقرير شبهة الطفرة الزاوية وما اجيب عنها مع ما اورد عليه

المصدني اذا عرفت ذلك امكنك ان تستخرج بالقياس اليه طريق دفع ما هو من هذا القبيل من الاشكالات العامة التي اشتهرت بين المحصلين بل ربما يكون دفع بعضها على اصولهم اظهر واسهل من دفعها على المذهب المشهور كاشكال طفرة الزاوية الذي ذكره الدواني في امور ذهبه قائلا انهما لم يصل الينا من احد من الفضلاء والاذكيا حله ومحصله انه برهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادثة من محيط الدائرة والخط المماس له احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين وعلى ان الخط الخارج من نقطة التماس الى المركز عمود على الخط المماس فالحادثة من محيط الدائرة وذلك الخط الخارج من تلك النقطة يكون اعظم الحوادث لان الزاوية الاولى تصير بانضمامها اليها قائمة فاذا فرض حركة القطر من المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس يلزم ان تصير الزاوية الحادثة من القطر والدائرة اعظم من قائمة من غير ان تصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرك تصير الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية المفروضة الاولى فيكون مجموعها اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة وحاصل ما اجاب به عنه هناك ان الكم بالذات ههنا هو السطح المعروض للزاوية المذكورة وهو مما لا يزيد على اعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فانما هي من الكيفيات التي له المختصة به عند المحقق ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع الحركات الكيفية فلا يلزم تحقق الكيفية المسماة بالقائمة في كل حركة من الحدة الى الانفراج كما لا يجب التصفرة في الحركة من الفستقية الى السواد وهذا الجواب عن هذه الشبهة مع متانته غير مقبول عند بعضهم فرد تارة بعدم تسليم كون الزاوية من الكيفيات

وتارة

تقرير ما اجاب به بعضهم عن شبهة طفرة الزاوية

تقرير شبهة على جوهر ما يكون الجواب المذكور مطلقا به

دفع ما يمكن ان يعترض به على التقرير المذكور

وتارة بان امثال تلك الكيفيات تتصف بالمساواة والمفاوتة كما هو الحال في حكمه وتارة بان السطح المتزايد ان بلغ مقداره معروض القائمة يجب عروض تلك الكيفية له وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتأمل وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخر سخيفة اغربها ان القطر بعد الحركة لا يبقى قطرا بل يصير وترا فتنعدم الزاوية المفروضة بانعدام هذا الضلع المخصص لها ثم تحدث زاوية اخرى منفرجة فليست هناك زاوية متخصصة متحركة من الحدة الى الانفراج حتى تلزم الطفرة وليت شعري انه لو ابدل في تقرير الاشكال لفظ القطر بالخط الشامل له وللوتر كيف يستمع هذا المجيب في جوابه على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصلا بان نفرض بدل الخط عمودا على الخط المماس من خارج الدائرة على وجه تكون نقطة التماس فصلا مشتركا بين الخطين فتحدث زاوية بينه وبين المحيط زائدة على قدر القائمة بمقدار الزاوية الاولى فاذا اميل العمود الى جانب المحيط ادنى امالة مع ثبات طرفه على نقطة التماس انفصلت تلك الزاوية عن تلك الزاوية الحادثة زاوية اعظم من الزاوية الاولى فتحرك من الانفراج الى الحدة بدون وصولها الى قدر القائمة وهو المطلوب بل يمكن ان يقال كل خط مستقيم يفرض من كونه قاطعا لمحيط دائرة او منحن اخر في سطح مستو حتى تحدث منهما اربع زوايا على اى قدر اتفقت ثم نفرض حركته على اى نحو مع ثبات نقطة التقاطع الى ان تنفرج الحادة منها او تحد المنفرجة لم يكن تحدث منهما قائمة ابدا وهو المطلوب فان حدوث القائمة في السطوح المستوية انما هو مخصوص بما بين الخطين على ما يظهر من تعريفها المذكور في مصادرات المقالة الاولى من كتاب اقليدس فلو اعترض على هذا الاخير بان عدم حدوث حقيقة القائمة هناك مسلم بناء على عدم استعداد المادة المفروضة

لحد وثبها المعتبر فيها من وجوب استقامة خطيها ولكن لا يجوز ان يحدث بين
الحواد والمنفرجات هناك ما تساويا في القدر لكانت تماثلها في الهيئة فلا تكون
الطفرة المطلوبة لا يمكن دفعه بان من اثبت من المتاخرين زاوية مساوية للقائمة
كالكلاري في شرح ما رسية القوشجي في الهيئة انما صورها بين خطين منحنيين
كنصفي دائرة على وضع خاص وانما توهم جواز حصولها بين المستقيم والمنحني كما
فيما نحن فيه فلم ينقل عن احد بل الحكم بامتناعه صحيح الوجدان بل صريح البرهان
اذ كلما فرض من على المستقيم عمود لتحدث بينهما قائمة عند نقطة تقاطعه مع المنحني فلا
يمكن ان ينطبق لاستقامته على المنحني بالضرورة فتحدث بينهما ايضا زاوية البتة
اما في جهة محدبة او مقعرة فهذه الحركة الزاوية اللازمة فلذا التفاضل بين
مقداها القائمة والزاوية المفروضة بين المستقيم الاول والمنحني في جميع
دائما فلا يمكن تحقق زاوية مساوية للقائمة بينهما قط وهو المطلوب فتامل في
مراتب ما بيناه يظهر لك اسرار المقام ويتميز عندك الحاسم من وجوه دفع هذا الاشكال
عن غيره المحض على اكثر الاعلام ويتضح لديك ما كان المقصود الاصلي هنا من عدم اتفاق
القائلين باتصال المقادير وقبول انقسامها لا الى غير النهاية في دفع هذا الاشكال على
امر مسلم متفق عليه بينهم مع ان القائلين بالجزء يمكن لهم في دفعه سلوك طريق مرضي
لجميعهم هو عدم تسليم صحة ما يبتني عليه مقدمة الاشكال المذكور من امكان وجود
الدائرة والخط كما هو المقرر المشهور بينهم ثم بعد التنزل عن ذلك عدم تسليم
الزاوية الاولى احد الحواد المذكورة بناء على ان اقل ما يمكن ان ينضاف الى
الزوايا المستقيمة الخطين لا الزاوية العظمى في اول دفعات حركة انقطاعهما
هو ما يمكن بعد جزء واحد فلا يمكن ان يكون الاول احد من تلك الزاوية

اذ لا يتصور

ثم ما ارتكب القائلين بالجزء في جواب
الاشكال المذكورة

اذ لا يتصور كونها اصغر من الجزء فما وقع من متقدميهم من التمسك بوجود هذه
الزاوية في اثبات الجزء توهما منهم انها احد جميع الحواد مطلقا فلا تنقسم اصلا كما
نقل عنهم ابن سينا في طبيعيات الشفا فلعله صدر عن بعض من لا خبرة له منهم
بالهندسيات غفلة عما صرح به اقليدس من انها انما لا تنقسم بالخطوط المستقيمة
لا بالمنحنية ايضا فانها على اصولهم قابلة لان تنقسم بالفرض قسمة لا الى نهاية
واما ما ارتكبه بعض من متاخريهم بعد ظهور تلك الغفلة وشيوع هذا الغلط منهم
بين المحصلين كصاحب المواقف من عده بعد ذكر هذا الدليل من جملة احتجاجات
المتكلمين بدون تعرض لما فيه من الخلل او اصلاحه ولو بنحو من التكلف فعجيب
جدا واعجب منه ما وقع من شارح الصحائف حيث لم يكتف في ذكره بمحض النقل
عنهم بل بعد ذكر الدلائل المشهورة من الطرفين وايراد ما يتعلق بكل منها في
البين ادرج ذلك في جملة دلائل اخر اوهم انها من مخترعاته الى ان قال انها
احد متعذر ولو اعرضنا عن الغلط المذكور وسلمنا انها احد جميع الحواد مطلقا
كما توهموا لكان غاية ما يلزم منه تحقق امر غير منقسم فيكون هو النقطة او
ما في حكمها فيرجع التمسك بها في هذا المقام الى الاستدلال اللازم المشهور بين الجمهور
لمخصمهما انها شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان
لم تكن فلها محل غير منقسم فيحصل المطلوب فيتوجه عليه هنا ما اورد في المشهور
هناك من ان كونها ذات وضع لا يستلزم وجودها في الخارج وعلى تقدير كونها
موجودة انما يكون عرضا حالا في محله حلولا غير سرياني فلا يلزم عدم انقسام
محلها فلا يلزم وجود غير منقسم مستقل بذاته كما هو المطلوب مع ان شارح الصحائف
اورد هناك بحثا آخر هو ان محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه فلا يلزم تحقق

ثم ان تمسك القائلين بالجزء في مطلوبهم بالزاوية
المذكورة

ثم ما ارتكبه صاحب المواقف
الاستدلال بالزاوية المذكورة بعد شيوع
غلط القدماء باختلاف

دفع الاستدلال على وجود الجزء بالزاوية
المذكورة على تقدير تسليم انها
احد جميع الحواد

بيان ان غاية ما يلزم بعض الاغراض على المقالة المذكورة التزام التمكن من وجود الجزء بتشبث الزاوية على سبيل الجدل

الجزء جسم وهو المطلوب ولو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا ان الزاوية المذكورة
لكونها احد المواد تدل على وجود الجزء لكان غاية ما يلزم منه الزام المنكرين
لوجوده على سبيل الجدل لا اثبات وجوده بحجة تامة باعتقادهم كيف ولو كانوا
اعتقدوا بمقتضى التوهم المذكور ان تلك الزاوية يجب ان لا تقبل الانقسام اصلا
من جهة انها احد جميع المواد للزم عليهم بالضرورة ان يعتقدوا ايضا ان كل
ما فرض من الزوايا غيرها خصوصا المستقيمة الخطين يجب ان لا يقبل الانقسام من
جهة انه اعظم منها وظاهر انه يجر الى وجوب قبول تلك الزوايا انقسامات الى
غير النهاية وهو خلاف اصولهم المقررة ثم كيف يمكن لهم ان يعتقدوا ذلك بمحض
كونه مقتضى الاصول الهندسية مع ما يرى منهم من عدم مبالاتهم بها اصلا
لتوقف حلها بل كلها على امور طبيعية مخالفة لاصولهم المتفق عليها بينهم كحصول
كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والدائرة كما يظهر من الاصول الموضوعة
المذكورة في مصادرات المقالة الاولى من كتاب اقليدس ومثل هذا العذر
يردوا ما اورد عليهم في ابطال الجزء من هذا القبيل كالشكل العاشر من المقالة الاولى
المستلزم باعتبار دلالته على امكان تنصيف كل خط لانقسام الجزء الوسطاني من
الخط المؤلف من اجزاء وترو كشكل العروس المستلزم باعتبار دلالته على وجوب
مساواة مربع وتر القائمة لمجموع مربعي ضلعيها لاشتمال الوتر على اقل من الجزء
اذا فرض اشتمال الضلعين على اجزاء لا يكون لمجموع مربعيها جذر صحيح ولا يخفى ان
هذا العذر منهم لا يخلو من موقع فيما يحصل سبيل التصديق به في البراهين الهندسية
واما فيما ساعد عليه الحس والعيان ايضا فلا ينفع لهم ولذا ترى ان القدماء ومحققي
المتاخرين انما غلبوا عليهم من هذا الباب باوضاع اشكال استغنى فيها عن البرهان

بالحس

بيان ان ما ساعد عليه الحس والعيان من الهندسيات غير مندفعة عن القائلين بالجزء

بالحس والعيان ككون قطر المربع اطول من ضلعه وكون وتر القائمة والمنفرجة
من اضلاع المثلث اطول من كل من الباقيين واقصر من مجموعهما مع لزوم المساواة
عليهم في الاول بفرض مربع حاصل من اتصال خطوط متساوية موافقة في العدد لاجزاء
كل منها بعضها الى بعض في العرض فان قطره المؤلف من اول اجزاء الخط الاول و
ثاني الثاني وهكذا يجب ان يساوي عدد اجزائه عدد الخطوط المساوي لعدد
اجزاء كل من اضلاعه وفي الثاني بفرض مثلث قائم الزاوية كل من ضلعيه اجزاء
فلو كان الوتر ايضا جزئين يساوي كلا من الباقيين وان كان ثلثة ساوى مجموعهما
لاشتراك ما هو بمنزلة الفصل بينهما اذ لا يتصور الواسطة لعدم جواز الانفكاك
نعم الزامهم بامثال هذه المحسوسات اضطرهم الى المكابرات الغريبة والكلمات
العجيبة منها ما افاد شارح الصحائف في وجه الخلاص من مضيق المثلث المذكور
فقال والجواب ان مفصل الاجزاء يعني مفصليهما موجود في وضع لانه يمكن
ان يشار اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان لم يكن فهو مساو للجزء
وان كان فاقله جزءان وح لم لا يجوز ان يكون البعض منقسما دون البعض
فجاز ان يكون عدة اجزاء الاطول مثل عدة اجزاء الاقصر فجاز ان يكون الوتر جزءين
ومع ذلك يكون اطول من كل من الضلعين وجاز ان يكون ثلثة واقل من مجموع
الضلعين ثم انه بعد هذا التصوير ايد ذلك بوقوع نظيره في المربع المذكور بحاله
لا كلام فيه ولا غبار عليه وذلك لان كل مربع من اجزاء لا يتجزى تكون عدة اجزاء
القطر كعدة اجزاء الضلع مع كون القطر اطول انتهى والحاصل انه لا مفر لهم
عن امثال الالزامات المذكورة الا ان يسندوا التفاوت المذكور الى المفاصل
ولذا فتش عن حقيقة المفاصل المحتاجون بالضرورة الى القول بها هذا كما

تنبيه على ان اختيار الزام القائلين بالجزء من طريق قطر المربع وضلعيه

بيان عدم ورود الالزامات المذكورة على ذي مقراطيس ومن تبعه

صرح به بعضهم فان اغمض عن عدم صلاحية الخلا على تقدير امكانه ووجوده
لارتباط الاجزاء واتصال بعضها الى بعض يمكن ان يقال لا مانع من ان توسط الخلا
بين جزئين مثلا امر لازم لحصول التاليف اولا وعلى الثاني ان قيد اجزاء المربع المفروض
بعدم مداخلة خلاء فاين المفر وعلى الاول لا بد ان يكون اللازم منه بين الجزئين
قدرا معينا لا يحصل بينهما باقل منه فان فرض البعد المذكور بعد جزء
او جزء مثلا على وجه يلزم الانقسام وان فرض مثل جزء او اكثر كجزئين مثلا يكون
سبيله سبيل الجزء فيجوز ان يفرض حصول كل من خطوط المربع من ثلثة اجزاء و
مفصلين فيكون مساويا لخمسة اجزاء او سبعة فيفرض حصول المربع من خطوط
على عدة اجزاء كل منها فيلزم في القطر ما كان يلزم قبل هذه التحقيقات بلا تفاوت
كما لا يخفى ولعل هذا السياق من الكلام ههنا اوضح واتم مما اورده ابن سينا
عليهم في مثل هذا المقام بقوله واما ان يكون هذه الاجزاء متباينة فاما ان يكون
بينها فرج اولا يكون فان كان بينها فرج فلم يطبق الخطوط تطبيقا لا فرج فيه وقد
فعل ذلك وان لم يكن بينها فرجة فيكون فيما بينها شيء لا محالة اما جزء او فوقه او
بعض جزء فان كان بعض جزء فقد قسم الجزء وان كان جزء بتمامه او جزئين لزم دائما
ان يكون طول القطر اما ان لا ينقص عن الضلعين معا او ينقص عن ضعف الضلعين
بجزء واحد غير محسوس ونقصان القطر عن ضعف الضلعين دائما هو امر
محسوس وقد ركبه انتهى فتامل في هذه العبارة فانها من مطامح الانظار ثم انه قد
تبين من المطالب المذكورة ان ذي مقراطيس ومن تبعه امنون من المؤاخذة
بمثل الالزامات المذكورة من جهة عدم تجويزهم للاجزاء المؤلف منها الاجسام
على رايهم قدرا غير قابل للزيادة والنقصان اذ ليس معيارهم في قدر تلك

الاجزاء

تأمل فيما ذهب اليه الشهرستاني بالنسبة الى الالزامات المذكورة

تأمل فيما ذهب اليه بعض الفلاسفة والنظام من المتكلمين بالنسبة الى الالزامات المذكورة

الاجزاء لا عدم قبولها القسمة الفكية فيجوز على هذا ان يكون بعض الاجزاء المخلوقة
على وجه لا يقبل الفك اصغر وبعضها اكبر مع قبول كل منها انقسامات وهمية وفرضية
الى ما لا نهاية له فبهذا التفاوت يتيسر لهم اصلاح كل خلل كان يوجب على القائلين بالجزء
الذي لا يتجزى الاعتراف بقبول التجزي او التشبث بالمفاصل او ما يجري مجراهما و
لا يلزم عليهم قطعا بتوسط المقادير والاعداد فلا يتضيق عليهم المخرج عن امثال
المعضلات التي مر ذكر بعضها واما الشهرستاني فالقائل في كتاب المناهج والبيانات بان
الجسم غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه ليس يقبل الا انقسامات متناهية فان
اراد بها الفكية فقط على طبق ظاهر ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهى
الى ان ينمحق فيعود هيولى فحكم مذهبه في المال موافق لراي ذي مقراطيس وان
اراد انتهاء جميع انقساماتها الشاملة للوهمية والفرضية ايضا كما اشتهر فهو والقائل
بالجزء سواء في الحكم ووجه الجميع ظاهر فان قلت الاحكام المذكورة كانت على تقدير
المذاهب المعروفة المشهورة الدائرة بين اتصال المقادير وتالفها من الاجزاء المتناهية
فاما اذا فرض عدم اتصالها مع كون اجزائها غير متناهية كما نقل عن انكساغوراطيس
من قدماء الفلاسفة في حقيقة الاجسام وكما الزم على النظام من المعتزلة لقوله
باستلزام قبول الانقسام لحصول الاقسام كما يقوله جمهور المتكلمين مع قوله بان
كل جسم قابل للانقسام الى ما لا نهاية له كما يقوله جمهور الفلاسفة فهل يكون النسبة
المقدارية على هذا التقدير مطابقة مع العددية ام لا وهل يكون المخرج من المعضلات
المذكورة على هذا موافقا لطريق القائلين بتالف الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى
اصلا او القائلين باتصالها وقبول انقسامها الى ما لا نهاية له لمناسبته مع كل من
المذهبين من وجه قلنا قد ظهر مما سبق ان نسبة مقدار الى مقدار انما تكون باعتبار

[margin note] بناء الزام النظام بتناهي الاجزاء على طريق النسبة بتقريرتهم وانفع من تقرير شارح التجريد

امتداد واحد اذا كانا خطين وباعتبار امتدادين اذا كانا سطحين وباعتبار
امتدادات الثلثة المعتبر عنها بالحجم اذا كانا جسمين فلوجوب انتهاء كل امتداد منهما
وانهما من جمهور العقلاء من الفلاسفة والمليين يجب ان تكون نسبة كل خط
الى آخر وهكذا في السطح والجسم امرا متحققا في نفس الامر فتكون نسبة كرة الارض الى
كرة السماء مثلا اى نسبة حجمه الى حجمه محفوظة في الواقع سواء كانا متصلين بحسب
الخلقة او متألفين من اجزاء لا تتجزى في الجملة او لا تتجزى اصلا متناهية او
غير متناهية ولما نسبة عدد اجزاء شئ من المقادير الى عدد اجزاء آخر منها على تقدير
تركبهما من الاجزاء فانما تتصور اذا كانت اجزاء كل منهما متناهية فلو فرضت
في احدهما او في كل منهما غير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما مفقودة البتة
لضرورة تناهي كل عدد فعلى القول بتناهي الاجزاء تكون النسبة بين كل مقدارين
متجانسين ثابتة بدون ثبوت نسبة عددية بين اجزائهما فلو الزم اهل هذا
المذهب بعد تمهيد مساواة تلك الاجزاء بعضها مع بعض لئلا يلزم امكان انقسام
بعضها المستلزم لعدم فعلية جميع الانقسامات الممكنة كما هو رايهم بجواز
حصول امتداد من تألف اجزاء معدودة والنظام لكان يلزم عليهم ايضا ان
يكون بينه وبين امتداد آخر كذلك نسبتان متطابقتان بالاعتبارين المذكورين
ثم بمعونة ذلك يتوجه عليهم لزوم انتهاء اجزاء جميع المقادير بانتهاء اذ لو كان
هذا الخط المستحقق ذراعا مثلا وكان قدر الاصبع بالنسبة
الى الذراع معلوما لانعقدت اربعة متناسبة يعرف بها مبلغ اجزاء الذراع
من مبلغ اجزاء الاصبع ثم انعقدت اخرى يعرف بها مبلغ اجزاء الفرسخ وهكذا
ثم بضم بعض القوانين الغير المشكوك فيها من الحساب والمساحة وغيرها انتهى

[margin note] بيان الزام التداخل لا ينفع النظام

الحال الى معرفة مبلغ اجزاء الفلك الاعظم بجميع ما فيها وهو فوق المطلوب ولعل هذا
التقرير في بيان التعميم اتم وانفع مما حمل عليه الشارح الجديد للتجريد ما اشار اليه المحقق
قدس سره فيه لالزام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام بعد ايراد المنقول عليه بوجوه
المؤلف مما تناهى بقوله ويفتقر في التعميم الى التناسب حيث قال في شرحه يعني
اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية و
الجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه
ولا شك انه يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فتكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم كنسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة
متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شئ من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية انتهى وبالجملة لم يكن
النظام محذورا من مثل هذا الالزام على ما نقل عنه جواز حصول جسم من اجزاء
متناهية اصلا متشبثا باحتمال اشتمال ما فرض تالفه من اجزاء معدودة على اجزاء
غير متناهية بعنوان تداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض غير مبال بكونه خلاف حكم
الضرورة على انه مع ذلك عند التحقيق والتفتيش الا كتشبث الغريق بالحشيش
فان المتداخلة منها مفروضا في غيرها غير داخلة فيما فيه النزاع لظهور ان الكلام انما هو
هو في الاجزاء المنقسم اليها المتميز بعضها عن بعض بحسب الوضع فلو اعترف بتناهي
هذه الاجزاء لصار موافقا لسائر المتكلمين القائلين بتركب الاجسام منها ولم يكن
منه بعد ذلك دعوى ان في بطن كل جزء من هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية
غير متميزة بالوضع الا مجازفة صرفة لا تنفع له ولا تضر لغيره فيما هو فيه كما لا يخفى
ولما نقض ايضا عقيدته الموافقة لجمهور الفلاسفة كما نقل عنه من عدم نهاية

بيان عدم تحقق نسبة عددية بين اجزاء المقادير على فرض عدم تناهي الاجزاء

الانقسامات الممكنة في الجسم فانهم لم يعنوا بتلك الانقسامات الا التفريقات
الوضعية لا التحليلات الخيالية سيما المبتنية على مثل التداخل من المحالات
العقلية كيف ولم يشك احد منهم في استحالة الاخير في بعض الاعراض كالاطراف و
بالجملة على ما استقر عليه مذهب النظام على طبق مذهب بعض القدماء كما مر يجب ان
لا يتحقق في المقادير باعتبار اجزائها نسبة عددية لعدم مطابقتها على مرتبة
من مراتب الاعداد الا على نحو النسبة التي تتصور بين غير متناهيين باعتبار
اشتمال احدهما على عدة معلومة من امثال الاخر كما فيما بين الايام والاسبوعات
والشهور والاعوام الماضية على تقدير قدم الزمان فيجوز على هذا المذهب ان
يتحقق بين مقدارين نسبة من النسب الصم التي لا توجد بين الاعداد فما ذكره
الفاضل الدواني في حاشيته القديمة في مقام الزام النظام بتناهي اجزاء جميع
الاجسام من ان الصواب ان يقال لما كان المقداران عنده مركبين من الاجزاء
التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فتكون النسبة
بينهما عددية ولا يكون مقدم وتفصيله ان التفرقة بين المقادير والاعداد
انما هي لوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقدار فاذا كانت المقادير
مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق الفرق انتهى
ناش من عدم التامل فان كون الجزء الواحد عادا لهما وكون مناط الفرق بين
الاعداد والمقادير الانتهاء وعدم الانتهاء الى الواحد انما يصح على تقدير تناهي
الاجزاء المستتبع لعروض عدد خاص لها حتى يصح ان يتبعه عروض نسبة عددية
لهما باعتبار اجزائهما واما على تقدير عدم التناهي كما هو المفروض فليس فرق بينه وبين
الجسم المتصل الا في الانفصال والاتصال وكون هذا عبارة عن موجودات مجتمعة

كلام مع الفاضل الدواني في زعمه عددية نسبة الاجزاء على تقدير عدم تناهيها

غير متناهية

بيان عدم ورود اشكالات الطفرة على النظام وجواب الموانع عما ... عدم اشتباه النسبة

غير متناهية بالفعل دون ذاك ومعلوم ان محض ذلك لا يصحح عروض النسبة العددية
فضلا عن عدم عروض ما لا يوافقها من النسب الصم كما هو المطلوب فطريق دفع
الاشكالات السابقة المبتنية على تطابق النسب المقدارية والعددية ينبغي
ان يكون عند القائلين بعدم تناهي الاجزاء موافقا لطريق جمهور الفلاسفة المنكرين
لتطابقهما الدافعين لها بالفرق المذكور على ان اشكالات الطفرة غير متوجهة
على النظام لعدم استحالتها عنده على ما اشتهر منه من التشبث بها في دفع ما اورد
عليه العلاف من لزوم امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه ولحوق
السريع البطيء بل الاستدلال عليها ايضا ببعض الشبهات كما هو مذكور في
شرح المواقف وغيره فطفرتهم لشهادة قضاء الضرورة ببطلانها مع انه على ما قيل كان
لا يحتاج الى هذه المكابرة في دفع الايراد المذكور لامكان دفعه بتطابق انقسام
الحركة والزمان لا انه مثله مدفوع عن جمهور الفلاسفة بهذا التطابق
فتامل **البحث الرابع** قد اشرنا سابقا الى ان القوام والميل من الكيفيات
التي يمكن ان يجري في مراتبها الممكنة نظير ما يجري في الحدود المتصورة
في اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من النسب فيكون الغلظ و
الرقة في القوام والشدة والضعف في الميل بمنزلة الطول والقصر في الخطوط و
السعة والضيق في السطح والعظم والصغر في الجسم والكثرة والقلة او ما شابههما
في الحركة والزمان والسر في ذلك ما اطبقوا عليه من تطابق الحركة والزمان والمسافة
بحيث ينقسم كل منها بحسب انقسام الاخر مع امكان كون تلك الكيفية مبنيا
على امكان وقوع الحركة في المقولات الاربع التي من جملتها الكيف مسافة للحركة
الواقعة فيها فعلى المذهب المعتبر بين الجمهور من الفلاسفة من اتصال المقادير

بيان ان حكم القوام والميل حكم المقادير في الاتصال والانفصال

تقرير دليل الفلاسفة على امتناع الخلاء وعلى امتناع خلو الجسم عن الميل

وما يتبعهما وعدم انتهائهما في الانقسام الى ما لا ينقسم يجب ان يكون كل فرد من القوام والميل متصلا واحدا قابلا للقسمة الى المراتب الغير المتناهية كانقسام الحركة والزمان الى اجزائهما المفروضة وعلى تقدير تألف المقادير وما ينطبق عليها من الاجزاء المفردة او ما في حكمها وانتهائها في الانقسام اليها يجب ان يكون كل فرد منها على طبق الحركة المفروضة فيه والزمان المنطبق عليها مؤلفا من احاد غير منقسمة او منتهيا اليها اما الفلاسفة ومن تبعهم بناء على طريقتهم المفردة المستلزمة لان اية نسبة فرضت بين شخصين من جنس من المذكورات يمكن ان يتحقق مثلها بين اخرين من جنس اخر استدلوا في كل من دليليهم المشهورين على امتناع خلاء البعد موجودا او موهوما عن الشاغل وعلى امتناع خلو الجسم القابل للحركة القسرية عن الميل الطبيعي المفسر عندنا بالمدافعة المحسوسة منه التي قد تسمى ميلا ايضا اربعة متناسبة فرضوا فيها قوامين او ميلين على نسبة مشابهة لما بين زماني حركتين مخصوصتين فقالوا على ما نقل عنهم في تلخيص المحصل في تقرير الدليل الاول ان الحركة في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي الماء مثلا في زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والتنقص فاذا فرض جسم ارق من الماء بحيث تكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وحينئذ تكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فاذن الخلاء ممتنع الوجود وفي تقرير الدليل الثاني ان الحركة مع عدم الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض تقتضي زمانا اقل من ذلك الزمان لمعاوقة الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم تكون نسبة ميله الى الميل المفروض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان حركة

عديم

عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذن الجسم لا يخلو عن ميل هو المطلوب انتهى فمقتضى جمع المدفع عن هذين الدليلين من جهة منع امكان التشابه المذكور مستبعد غريب قال الشارح الجديد للتجريد في بحث الخلاء لم لا يجوز ان تكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا توجد تلك النسبة بين معاوقين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى اخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين العددين انتهى وقال الميبدي في بحث الميل من شرح الهداية ويمكن ان يقال نسبة الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس الخ ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان هذا الفرق بين اجزاء الزمان ومراتب هاتين الكيفيتين غير ملائم لشيء من مقررات الفلاسفة والمتكلمين لما عرفت من اطباقهم على تطابق الحركات والازمنة والمسافات اينية او وضعية او كمية او كيفية فلا يتصور باتفاقهم اتصال شيء منها مع انفصال الاخر فضلا يمكن ان تكون النسبة بين اجزاء احدهما مقدارية وبين اجزاء الاخر عددية نعم على التحقيق الذي تفرد به الاستاد دام ظله في شرح الكافي في تحقيقه ما يسمونه الحركة في الكيف كما ستطلع عليه في محله يمكن توجيه هذا الفرق ولكنه غير مشعور به لهم واما ثانيا فلانه لو حمل بعد تحرير جواز هذا الفرق عقلا كان يكفي في هذا المقام ذكره بعنوان الاحتمال فلا وجه لادعائه دعوى انه امر ثابت محكوم به كما فعلا مع انه ليس كذلك كما اخذ الدواني في قدح عليه الشارح الجديد بذلك فقال ان كون الثانية من النسب العددية غير ظاهر فلا يمنع مساواتهما في الامر المقدر ثم ما اضاف اليه الميبدي من قوله وان كانت غير متناهية مما انه

كالدعوى المذكورة في كونه لغوا ههنا مما ليس له معنى محصل عند التأمل وقد مر قبيل
هذا البحث في بيان الزام النظام بالتناسب وجه دفع خيال من هذا القبيل فتذكروا
ثالثا فلانه يمكن ان يفرض زمانا الحركتين في الدليلين على وجه تكون النسبة بينهما
عددية بان تفرض للحركة الثانية في قوام مخصوص تكون الزمان وقوعها فيه
نسبة عددية الى زمان الحركة الاولى لضرورة عدم استحالة ذلك في لا تخالف النسبة
بين المعاوقين على تقدير كونها عددية فيسقط المنع المذكور لابتنائه على هذا
التخالف نعم يتوجه عليه ح منع اخر وهو جواز عدم تحقق نسبة عددية على طبق عددية
اخرى عند كون احد طرفي النسبة معينا كما فيما نحن فيه فان القوام الغليظ او الميل
الشديد اذا كان خمسة اجزاء مثلا نغاية ما يتصور في الرقيق او الضعيف ان تكون
خمسة فلو كانت النسبة بين الزمانين اصغر منها بان يكون احدهما عشر الاخر مثلا لم
يوجد مثلها بين القوامين او الميلين كما لا يخفى ويمكن ان يحمل على هذا المنع ما قيل على
الدليل الاول من انه لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
انما يمكن لو لم يتناه القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز
ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع
انتهى ولا يخفى ان هذا المنع يرجع في الحقيقة الى القدح في بعض اصولهم المقررة
المفروغ عنها في محلها بينهم وبين مخالفيهم كامتناع الجزء وما في حكمه فيمكن دفعه
من جانبهم بالتزام توقف اتمام الدليل على تلك الاصول استظهارا بثبوتها عندهم
ومع ذلك مدفوع ايضا اما بفرض معاوق اخر بدل القوام المذكور مما يمكن ان
يجري فيه تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاوق من خصوص
نوع الملاء واما ببيان عدم احتياج الدليل الى امكان توافق النسبتين اذ تقدير وجوده

كافرضه

بيان حال منع امكان توافق
مع على نسبة زمانين اذا
فرضت النسبة عددية

بيان جواز فرض معاوق اخر
يوجد فيه النسبة المطلوبة
كما على تقدير توافق النسبتين
المطلوب ولما كان محالا في الواقع

كافرضه لضرورة استحالة تساوي زماني الحركتين في الخلاء مع زمان الحركة في الملاء
المقدر وهذا قريب مما ذكره الدواني في اخر وجه على طبق ما صرح به ابن سينا
ان فرض النسبتين على الوجه المذكور ههنا مثل فرض كثير من الطبيعيات من جملتها
فرض الخطين الغير المتناهيين على هيئة ساقي مثلث في البرهان السلمي لابطال
مطلق الغير المتناهي ولو في جهة واحدة اعني وكالفروض المستعملة في الرياضيات
في كونها مظهرة لاحوال الامور الواقعة لا ملزومة لها فكما لا يقدح في اثبات المطالب
بها الفروض غير ممكن في بعض الصور كما فرض بعض اضلاع المثلث المساوي لقطر
الفلك الاعظم فرضا لاثبات بعض احكامه كذلك لا يقدح عدم امكان بعض الفروض
الذي من هذا القبيل في سائر العلوم فلا يضره فيما نحن فيه عدم تحقق النسبتين على
الوجه المذكور ومع قطع النظر عن جميع ذلك يحكم الحدس الصائب بان المحال انما لزم
من وجوه على فرض الخلا او الخلو المذكورين لم يثبتا من احد فرضي القوامين او الميلين
موافقة لنسبة الزمانين سواء كانت ممكنة او مستحيلة في الواقع فظهر من هذه
المراتب ان الجواب عن الدليلين بمنع جواز تحقق النسبتين على الوجه المذكور غير
لائق بالمحصلين انما اللائق بهم ان يفتشوا في هذا المقام عما هو مناط لزوم
المحال المذكور فيهما فيبينوا به حتى يكون الفصل واقعا على المفصل فالصواب في الجواب
عنهما ان يقال ان كلا منهما مشتمل على فرضين متنافيين وان المحال انما نشأ
على ذلك لا عن غيره بيانه انه فرض فيه اولا حصة معينة من الزمان لاصل
الحركة الاولى المجردة عن مطلق المعاوق ثم ما ينافيه من تطبيق مجموع زمان
كل من الحركتين الاخيرتين على قدر المعاوق الخارجي والداخلي بدون افراد
حصة منه لاصل الحركة فلو كان ذلك يعني توافق الفروض الثلثة ما فرض في كل

ثم ان ما ذكر انما لزم في الحالة
الدليلين بفرض توافق
النسبتين ان كان محالا

تقرير ما هو الصواب في الجواب
عن الدليلين والتعجب من عدم
تفطن احد به

منها الاصل الحركة شئ او قدر الزمان في الجميع بازاء المعاوق بحسب الكان لا يلزم
التساوى المحال بل انما كان اللازم على الاول زيادة زمان ذى المعاوق الرقيق
او الضعيف على زمان عديم المعاوق بقدر ما يقتضيه معاوقته وعلى الثاني وقوع
كل من الاخيرتين في زمان مناسب لمعاوقته دون الاول الخالى عن المعاوق فرضا
فظهر ان كلا من الدليلين لاشتماله على الثاني المذكور عليل في نفسه وان المحال
مترتب على ما تضمنه من سوء التركيب فكان ملحقا بالمغالطات العامة التى يكون
نسبتها الى جميع المطالب على السوية حتى انه يمكن ان يجرى في نقيض مدعاهم ومن
لو امتنع الخلاء او الخلو المذكور لتساوى حركة ذى العائق مع عديم العائق
عند فرض ثلثة اجسام متماثلة متحركة بميول طبيعية في مسافة متساوية من
بلا تشابه بكون احدها خاليا عن معاوق مخصوص الميل المفروض فيقطع
المسافة في زمان مثلا وثانيها مع معاوق قوى له من تماسه او تكاسر فقوته او
عارض للمتحرك او كيفيته في المسافة او غايتها فيقطعها في زمان اكثر كساعتين
مثلا وثالثها مع ضعيف نسبة معاوقته الى معاوقة القوى كنسبة زمان
الاول الى الثانى اى نصفه فيقطعها في ساعة ايضا كالخالى عن المعاوق وهو
المطلوب والعجب ان احدا من الفضلاء والاذكياء لم يتفطن في شئ من
المقامين بذلك مع شدة فحصهم عما يمكن ان يدفع به الدليلان المذكوران
حتى انهم ارتكبوا في دفعها وجوها منكرة كما مر من التعنيف ومجاوزة الحد الواقع
من بلوغ الرقة والضعف في المعاوق الخارجى والداخلى الى حد ينتفى معه
اثر المعاوقة كما ينتفى تاثير القطرة من الماء في نقر الحجر مع انه يؤثر فيه القطرات
اذا تكثرت مع انه ظاهر المكابرة فان التاثير في الجملة معلوم بالوجدان وان لم يكن

على عدد يدركه

على عدد يدركه الحس والعيان وكما تشبث به بعض المشهورين من المتاخرين في
المقام الاول من احتمال استحالة الحركة في الخلاء على تقدير تحققه مع انه بعيد
عن الانصاف جدا فان الخلاء مانع في الجملة فكيف يكون زواله امنع وبالجملة
لم يات احد بشئ ههنا الا ابو البركات البغدادى فانه رحمه الله سبحانه نحو الغرض
فاعترض على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الاحتمال الدخل المقدر
بقولهم وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلاء او مع عدم الميل تقع لا في زمان
والزمان متوزع على الحركات بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة الميل
وكثرته لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان تقطع نصف المسافة قبل قطع تمامها
فقال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الملاء على
الحركة في الخلاء او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل
والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام او
الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك كون
زمان حركة الجسم في القوام او مع الميل مساويا الزمان حركة عديمهما انتهى
وهذا اعتراض سديد يرجع في الحقيقة الى منع ما اشتمل عليه دليلاهم المذكوران
من جعل مجموع الزمان في الحركتين بازاء المعاوق مستندا الى حكم قضية
جزئية مندرجة تحت كلية ثابتة بالبرهان مؤيدة بالاتفاق على ما
حكموا بها بل بنوا عليها الدليل المعاق من ان الحركة الاولى المفروضة بدون
تقع في قدر من الزمان بناء على ان كل حركة تستحق لذاتها زمانا لانقسامها
الى اجزاء لا يجتمع وقوع السابق منها مع وقوع المسبوق على ما هو المقرر
المحرر في محله ولكن المتفلسفة اغتنموا ما استعمل فيه من لفظ الذاتها

بيان المغالطة المشتملة اليها ... الفلاسفة في جواب ... ووجه دفعها عنه

وحملوا على معنى ماهيتها من حيث هي هي معراة عما سواها من المشخصات حتى
عن حد من السرعة والبطوء وتغافلوا عن ان هذه اللفظة بعينها هي ما استعملوا
فيما دفعوا به الدخل المذكور ومعلوم انهم لم يريدوا بها هيهنا ذلك فما اشتغلوا
في دفعه ببيان ان الحركة في هذه المرتبة يمتنع ان يقتضي قدرا معينا من الزمان
كما حكى عنهم المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل بعد ذكر الاعتراض المذكور
بقوله واجيب بان الحركة تستحيل ان توجد الا في حد ما من السرعة والبطوء
وزمانا السرعة والبطوء البطيئية مختلفان فالحركة وان كانت تستدعي زمانا
لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان
كل زمان يتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة ومع كونها مع حد
من السرعة والبطوء وفرضت مجردة عنها هف انتهى ثم انه قدس سره في شرح
الاشارات بناء على ما اشتهر في اول الكتاب وصرح به هيهنا ايضا بقوله
هذا انهى مقاصدهم في هذا الباب اجاب بمثل ذلك عن مثله بعد تقرير
الاول وذكر ما قرره الفاضل الرازي من مضمون هذا الاعتراض في مقابلة دليلهم
بقوله الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجتمعها واحد
المعاوقة ومختص باحديهما فاقد لتمامها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في
جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب طولها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد بانضيافه بحسب ذلك اليه قال اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض
وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع
من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضنا لا مع حد منهما هف

انتهى

ذكر النقد مع المذكور في شرح الاشارات التلبيس ... استدلال الفلاسفة في المطلبين المذكورة

انتهى فظهر ان المعترض لو فسر قوله لذاتها او بنفسها هيهنا بمعنى امر غير ما حملوه عليه
واجابوا عنه على طبقه كذات الحركة المخصوصة على ما قيل ان كلام ابي البركات في المعتبر
يشعر بان مراده من نفس الحركة حركة ذلك الجسم بالقوة المفروضة فيه من غير اعتبار
المعاوقة او قرر الاعتراض اولا بان اقتضاء حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة
والجسم المتحرك قدرا معينا من الزمان ضروري بل اتفاقي على ما هو مثبت في الاجسام
المكتنفة فيه وما يزيد عليه انما هو بازاء المعاوق فاذا كان الزايد في الثاني باعتبار
المعاوق القوي ساعة يجب ان يكون في الثالث باعتبار الضعيف الذي ضعفه
فرضنا نصف ساعة فيكون زمان عديم المعاوق ساعة وزمان ذي المعاوق
الضعيف ساعة ونصفا فلا يتساويان لكان الجواب المذكور غير مقابل له فلا
يندفع به فلا يتم الدليل المذكور في شيء من المقامين ولقد وقع المحقق قدس سره
في شرح المقام الثاني من الاشارات بعد بيان ان الحركة لا بد لها من ... شيئا
مسافة وزمان وحد معين بالسرعة والبطوء وقيل تقرير الدليل مقدمة مفصلة
لتبيين وجه الاستدلال بتلك الحركات في المقامين فقال واعلم انه لا يمكن ان
يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء
تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي [illegible]
مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية
وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها
بحسب الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة و
البطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما يحدد
حالها تلك اذ لا شعور لهم بالملايمة وغيرها فهي بحسب ماهيتها تكاد تحصل في غير زمان

لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يجدد ميلا يقتضيها او حالا يحدثها
ولا يتصور ذلك الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان
الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت وتساو القاسر اذا فرض على التمام يمكن
ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه
يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون بشيء اخر اما خارج
عن المحرك او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق اما الذى من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذى ليس
من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان
تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية
وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبدا الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعني الداخل والخارج ارتفاع السرعة والبطؤ عن الحركة ثم
يلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باعتبار العائق الحركتي
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فنفوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب
وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك
قسرا وهو مسلكنا هذه ووجه الاستدلال في المسلكين ان اختلاف المعاوقة
لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة منهما على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة
في الاخر وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء
الكثرة ولما ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان

فاخر

فاخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل
من الاولى على نسبة الزمانين الخ انتهى وقد توهم الشارح الجديد للتجريد ان
ما ذكره ~~المحقق~~ المحقق في صدر هذه المقدمة وجه اخر في الجواب عن الاعتراض
الذى نسبه الفخر الرازي على سؤال ابي البركات وان ما اتصل به من قوله الحركة
تنقسم الخ تمهيد لاتمام الجوابين فانه بعد تقرير الاعتراض المذكور في الشرح
ذكر ان المصنف مهد الجواب عنه مقدمة فذكر التمهيد المذكور ثم قال وبعد
تمهيد تلك المقدمة واجاب عن الاعتراض بوجهين احدهما انه لا يمكن ان تبقى
ان الحركة الخ وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن الخ فاوهم انهما جوابان مذكوران
في كلامه بعد هذا التمهيد بل اوهم ان قوله في الاول لا نا بينا ان الحركة يمتنع
ان توجد الخ اشارة الى ما بين في هذا التمهيد ولا يخفى ان ذلك كله افتراء
كما يظهر على المتامل والصواب ان الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو الثاني
على طرق الاول المذكور في صدر التمهيد المبين بما قبله مع زيادة توضيح وان
التمهيد المذكور لا دخل له في اتمام شيء منهما بل انما هو لتبيين وجه الاستدلال
بالحركات المذكورة وارجاع التفاوت في الاخيرتين الى قلة المعاوق فحسب
فتامل ثم انه بنى على التوهم المذكور ان معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا على ما زعمه المحقق قدس سره ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وان حاصل ما اجاب قدس سره به عنه بعد التمهيد المذكور ان الحركة لا تكون على
حد من السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عنه كانت
مفردة عن السرعة والبطؤ والحال انها بدون احديهما غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا من الزمان ثم افاد ان مقصود المعترض من كلامه هذا

ليس كما زعمه قدس سره بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا من
غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك ثم بانضمام المعاوقة اليها لا استدعاء تستدعي
زمانا اخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية
لزمان اخر ثم لعمري بهذه الحيل لا يتسع في التعريض به بقوله والعجب منه مع كونه
علامة التحقيق وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات
اكثرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما تقرر
مشروحا انتهى ولا يخفى ان هذه كلها ساقطة واما ما نسب الى المحقق في حمل الاعتراض
على ما ذكره وتقرير جوابه على وجه يتوقف على التمهيد المذكور فلما بينا انه قدس
سره حمل الاعتراض هيهنا على ما حمله القوم عليه واجابوا على طبقه كما نقل عنه في
تلخيص المحصل ولذا لم يتعرض للجواب على ما اجابوه به وان مقصوده من التمهيد
المذكور بيان مبنى غرضهم في هذا المقام وقصور ما استظهروا به في اثبات هذا
المرام ولو كان مشتملا على بعض من الاقناعيات لا اتمام الجواب به كيف ولو
تم عنده ما ذكره في التمهيد لكان برهانا براسه على اصل المطلوب به في المقامين
اذ لزوم تحقق المعاوق الخارجي او الداخل كما هو مقتضى التمهيد يكفي فيه ويغني
عن تجشم ترتيب المقدمات المذكورة في الدليل المشهور فلا ينبغي عن مثله ان يجعل
مثل ذلك من جملة ما يتوقف عليه اتمام جواب عن اعتراض على هذا الدليل اذ يرجع
حاصل الجواب الى ان هذا الاعتراض على هذا الدليل غير وارد لان المطلوب ثابت
بوجه اخر وهل هذا الا الاعتراف بنقصان الدليل في مقام توجيه اتمامه فتامل
واما ما ذكر في معنى قول المعترض فلان حاصله ان الحركة لا يجوز ان تقع بدون المعاوق
في زمان ولكن ما يقع معه في زمان يكون ذلك الزمان بعينه بازاء نفس الحركة وبعضه

لسقوط الحكايات المذكورة على التفصيل

بازاء المعاوقة

بازاء المعاوقة هذا كما ترى خيال غريب لا محصل له فان المعترض كيف يجوز
ان يوصف في مقام انكار لزوم المعاوق بدلالة حال الحركة الممتنع وقوعها بدون
الزمان بلزوم ثبوته لو وقوعها فيه وهل هذا الا كاضغاث الاحلام ثم كيف يجمع
هذا القائل من هذا الكلام مع مفاد ما استدل به من قوله فمجموعهما واحد
المعاوقة ومختص باحديهما فافهم تماما وهل هذا الا عدم ارتباط شطر من
الكلام بشطر مع اشتماله على التدافع والتناقض في اقل من سطر واما ما ادعى
من ان استدعاء الحركة بنفسها زمانا مبنى الدليل على ما تحرر ممن هو بصدد
توجيهه وهدمه فلانه توهم باطل لان مبنى الدليل هو الشرطية القائلة بانه
لو امكن الخلاء مثلا لامكن الحركة فيه في زمان واين هذا من ذلك وقد بنى على
هذا التوهم ما افاده في الجواب عن اصل الدليل وسماه هيهنا تقريرا مشروحا
حاصله ان وقوع الحركة بدون معاوقة في زمان ان امكن يكون لا محالة
بعض زمان وقوعها مع المعاوق بازاء نفس الحركة فلا يلزم التساوي وان
لم يمكن بطل الاستدلال بفرض وقوع ذلك الحال فيه فاورد عليه المحقق انه
بدون تلك المعاوقة متحقق في الواقع لكنه يمكن على تقدير وقوع الخلاء فانه
مقدار الاستدلال فتامل انتهى ثم انه بعد تلك الايرادات منع اكثر المقدمات
المذكورة في التمهيد المذكور وبسط الكلام فيه ولا اشتغال هيهنا بتبيين ما له
وما عليه فمطول بل بلا طائل والحق ان المقدمات المذكورة لا تخلو عن بعض الاقناع
كما هو عادة الفلاسفة في بيان امثال تلك المطالب فلما بدت ها هنا على
المتامل فتامل **المبحث الخامس** المستعمل من تشابه نسب الاربعة
المتناسبة في العلوم اما بحسب الفرض كما مر في دليل امتناع الخلاء واثبات

ذكر بطلان ما توهم البعض من ان مبنى الدليل استدعاء الحركة بنفسها زمانا

وقد بنى على هذا التوهم تقرير الجواب عن اصل الدليل وما يتوجه عليه

تقسيم لا يستعمل من تشابه الاربعة المتناسبة في العلوم وتوجيه امثلة الافت

مبدء الميل واما بحسب الواقع فلا يخلو من ان الحكم بالتشابه فيها بديهي
فلا يكون من جملة مسائل شيء من العلوم وهو ظاهر بل انما يكون من مقدمات
اثبات بعض منها كقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد في عدد انما هو ما
نسبته الى احد المضروبين كنسبة الواحد الى المضروب الاخر فخارج قسمة عدد
على عدد هو ما نسبته الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه او نظري فيكون
لا محالة من جملة مسائل علم ومع ذلك قد يكون من مقدمات مسئلة اخرى ايضا
اما في ذلك العلم كما في حادي عشر ثامنة اصول اقليدس من ان نسبة المربع الى المربع
نسبة الضلع الى الضلع مثناة وكما في ثاني عشرها من ان نسبة المكعب الى المكعب
نسبة الضلع الى الضلع مثلثة فانهما مع كونهما من جملة المسائل منها يكونان من مقدمات
اثبات كثير مما ذكر بعدهما كما هو شان اكثر المسائل الهندسية واما في غير ذلك العلم
من علوم اخرى كما في الخامس عشر من الثامنة عشرة من ان نسبة الكرة الى الكرة نسبة
القطر الى القطر مثلثة فانه مما يبتني عليه بعض المسائل المشهورة بين اهل الهيئة كما ستطلع
عليه فامثال هذه المسائل لكونها اساس المطالب مهمة جديرة بان يتأمل فيها ارباب التحصيل
ولهذا ورد المحقق الطوسي قدس سره على هذا الاخير بعد تحريره في كتاب اقليدس ان
ما استعمل في بيانه من انه ان لم تكن نسبة القطر الى القطر مثلثة كنسبة الكرة الى الكرة
فلتكن نسبتها الى الكرة كرة اصغر او اكبر موضع نظر لان ذلك مما لا يجب بل الواجب ان
تكون كنسبتها الى مجسم اصغر او اكبر من الكرة الثانية كما كان في نظائرها لان النسبة من
عوارض المقادير بالذات لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم يبين امكان وجود كرة
تساوي ذلك المجسم يفرض لا يثبت الحكم بهذا الوجه وهذا اعظم شك يرد على ما في كتاب
اقليدس وانا ما وجدت من المهندسين من تعرض له او لحله الى الان ولم يقع لي فيه بعد
ما يشفي

دكرها ورد المحقق الطوسي قدس سره على اقليدس وما يمكن ان يدفع به عنه الايراد المذكور

ما يتحقق ان يورد التتمة الان يلي البيان على بعض قواعد ابلونيوس واورد ذلك
فيما لا يليق بهذا الموضع انتهى ثم انه قدس سره كتب رسالة على حدة لا في مقالة من
على ذلك مبنية على مقدمتين موقوفتين على اشكال كثيرة من هذا الكتاب وكتاب
ابلونيوس ولا يخفى ان ترتيب تلك الرسالة لاتمام هذا المطلب بهذا الوجه يستحيل
على مقتضى اقليدس ونقصان كتابه مما يحتاج اليه في اثبات هذا الشكل من الاشكال
الكثيرة المثبتة في كتاب اخر وقد سنح لي في توجيه هذا المقام وجهان معنيان عما
فعله قدس سره في تلك الرسالة يمكن ان يعتذر بهما عن جانب اقليدس ويصلح
باستنباطهما كتابه ارجو ان يقبل عليهما بوجوه الانصاف من اهله احدهما انه قد مر
الاشارة الى ان المهندسين لم يتحاشوا عن اخذ ابتناء مسائلهم على الاصول الثابتة
في الطبيعيات كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والمستقيم والمنحني والدائرة كما
تشعر به في اوائل الكتاب المذكور فيجوز على ذلك ان يكون امكان وجود كرة تساوي
اي مجسم يفرض في هذه المسئلة مبنيا على ما هو من مقرراتهم التي لم يشك احد منهم فيها
من عدم اباء شيء من الاجسام البسيطة لذاته عن الكروية التي هي الشكل الطبيعي له
بل وجوب كونه عليها عند ارتفاع القواسر الخارجية فان تجويزنا ابتناء الهندسيات
على بعض من اصولهم المقررة بعد وجود بعض نحكم ولا باس بعدم اشعار اقليدس به ههنا
بخصوصه اذ كان ذلك امرا معلوما شائعا عند جميع المهندسين وثانيهما انه يكفي
ههنا توهم الصغر والكبر للكرة الثانية بحركتها الكمية على سبيل التكاثف والتخلخل
او ابقاء مرتبته لحاجة اثبات المطلوب الى مع حفظ الشكل في جميع المراتب فلا محالة
انه لم تكن النسبة المفروضة كنسبة الاولى الى الثانية فلتكن كنسبتها الى بعض تلك
المراتب لعدم خلوها عما يطابقه لا عتبار التدريج المستلزم لا نتفاء الطفرة وباب

امثال هذا التوهم غير صحيح وهو في شيء من الهندسيات بل المدافعة الاكثر يجعلونها
حتى انه لم يعتبر فيها امكان التحقق والفعلية في شيء من المتوهمات بل لو لم يتم الشكل
لا تقدح اكثر التعميمات المشتملة عليها كليا بتم بحكمهم في الشكل الماموني بتساوي
الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين بدون تخصيص بما لم يكن
كل من ساقيه مساويا لقطر الفلك الاعظم مع ان البيان فيه مشتمل على فرض اخراج
الساقين المستحيل في مثل هذه الصورة وقد تبع اجراء مثله من المحصلين في غير
الهندسيات ايضا كما استعملوه في البرهان السلمي وغيره فقد ذكر **البحث الثالث**
قد اشتهر بين اهل الهيئة في بيان عدم قدح التضاريس التي على الارض من جبال وتلال
والاغوار في كرويتها الحسية ان نسبة اعظم الجبال اليها كنسبة حجم سبع عرض شعيرة
الى كرة قطرها ذراع تقريبا ولا يخفى ان كلام القوم في تقرير هذا التشبيه من غموض واغلاق
مع ايجاز مخل او تطويل ممل فان الشارح البرجندي للملخص مع مبالغته في حل التحرير
قال في هذا المقام وذلك لانهم ذكروا ان قطر الارض على ما وجده المتقدمون الفان
وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا تقريبا وان ارتفاع اعظم الجبال فرسخان وثلث
فرسخ وهو خمسة امثال المضعف فرسخ تقريبا ثم بتساوي نسبة نصف فرسخ الى
قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى الذراع بان قسموا عدد ضعف فراسخ القطر
وهو خمسة الاف وتسعون على عدد شعيرات الذراع وهو مائة واربعة واربعون
اذ الاصبع ست شعيرات معتدلة مضمومة بطون بعضها الى ظهور بعض فخرج خمسة
وثلثون بالتقريب ولان نسبة الخارج من القسمة الى المقسوم كنسبة الواحد الى
المقسوم عليه ابدا يكون نسبة خمسة وثلثين الى عدد ضعف الفراسخ كنسبة الواحد الى
عدد شعيرات الذراع اعني نسبة شعيرة الى الذراع بل تكون نسبة خمس سبع خمسة وثلثين

وهو الواحد

وهو الواحد الى عدد ضعف فراسخ القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى الذراع فنسبة
ارتفاع اعظم الجبال الذي هو خمسة امثال نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة سبع
عرض شعيرة الى الذراع وهو نسبة الواحد الى الالف وثمانية ويلزم من ذلك ان تكون
نسبة كرة قطرها مقدار ذلك الارتفاع الى كرة الارض كنسبة كرة قطرها سبع عرض
شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهي نسبة الواحد الى الف الف الف واربعة وعشرين الف
الف ومائة واثنين وتسعين الفا وخمسمائة واثني عشر وبكتب الارقام الهندسية كذا
١٠٢٤١٩٢٥١٢ كما لا يخفى على من له ادنى دربة في علمي الهندسة
والحساب فاذا نزلنا جرم ذلك الجبل والسبع منزلة الكرة تكون نسبة اعظم الجبال
الى الكرة الارض كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهذا التوقيع في
عبارة كثير من المحققين مما يدل بظاهره على ذلك وانما لو حمل على ما بينوه مع انهم لم يبينوا
الا تماثل النسبتين اللتين ذكرناهما اولا انتهى وهكذا كما ترى فالتقرير الواضح
اللائق بهذا المطلوب ان يقال ان ارتفاع اعظم الجبال بالتتبع لا يزيد على فرسخين
وثلث وقطر الارض على ما استنبطه جمع من مشاهير المتقدمين والمتاخرين من قدر
محيطها المعلوم لهم من مسافة قدر درجة واحدة منه هو الفان وخمسمائة وخمسة
واربعون فرسخا فالقطر المذكور يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور باكثر من
مائتين واما الذراع حيث بنا على انه عند المحدثين اربعة وعشرون اصبعا والاصبع
ست شعيرات تزيد على الف مثل سبع عرض الشعيرة باقل من عشرة فنسبة الارتفاع
الى القطر هي كنسبة السبع المذكور الى الذراع تقريبا واصغر منها بما يقتضيه
التفاوت المذكور تحقيقا وبعد فرض كل من الابعاد المذكورة قطر الكرة ونظيره
ملاحظة المقدمة الثابتة في الاصول من ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى

تقرير واضح لبيان النسبة المذكورة

ذكر وجوه المتاخرين من مطلوب القدماء من عدم قدح التضاريس في الكروية الحسية للارض

القطر مثلثه يوافق كل من النسبتين بين الكرتين الى اصل نسبة الواحد الى الف الف تقريبا ولكنه على التحقيق واعتبار التفاوت بعد التثليث ينبغي ان نسبة الجبل الى الارض اصغر بكثير من نسبة كرة سبع عرض الشعيرة الى كرة الذراع وهو فوق المطلوب هذا على تقدير اخذ الذراع على راى المحدثين وقطر الارض على راى القدماء فلو اخذنا على راى واحد او عكس لتغيرت النسبة فان الذراع عند القدماء اثنان وثلثون اصبعا والقطر عند المحدثين الفان ومائة واربعة وستون فرسخا تقريبا فتصير نسبة سبع عرض الشعيرة الى الذراع المعروف بين القدماء اصغر من نسبة الواحد الى الالف ونسبة ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الارض المعتبر عند المحدثين اعظم منها ولكن امثال هذا التفاوت لا تقدح في اصل المطلوب كما لا يخفى وبه يعلم ان الكلام من عدم قدح تلك الامور في كرويتها الحسية كما ذهب المتاخرون بوا انها لا تخل بشكل جملتها قال صاحب الحقق فيه هذه التضاريس لا تقدح في كونها كروية الشكل كالبيضة لو الزقت بها حبات شعيرة لم يقدح ذلك في شكل جملتها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الارض او البيضة على الشكل الكروي او البيضي عند الحس ممنوع وكيف يمكن دعوى ذلك مع ما يرى على كل منهما مما يخرج به الشكل عما اعتبرنا فيه وعرفوه به واما ثانيا فلان المطلوب على ذلك اوسع من ان يحتاج بيانه الى التدقيقات المذكورة فان البيضة مثلا كما انها لا يخرج شكل جملتها عن البيضية بالزاق حبات من الشعير بها كذلك لا يخرج عنها بالزاق حبات من الحمص بل اكبر منها وهو ظاهر فيلزم بهذه النسبة ان لا يقدح في شكل جملة الارض جبال مفروضة على ارتفاع خمسين فرسخا بل اكثر فلا يبقى شبهة في عدم اخلال الواقع منها فيه فيطيب البحث عن هذه المسألة على نحو ما تجشم فيها ارباب الصناعة كما حققنا ولا يخفى انه يمكن

حمل المطلوب

ما انه يمكن حمل مطلوب القدماء على ادق مما ذهب اليه المتاخرون بحيث لا يحتاج معه الى التجشم في بيانه

حمل المطلوب في هذا المقام على ادق مما ذهبوا وهو ان الجبال والوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة عادة عند الاحساس بجملة كرة الارض على ما هي عليه في الواقع بيانه ان رؤية الاشياء تختلف بالقرب والبعد فيرى القريب اعظم مما هو في الواقع والبعيد اصغر منه وهو ظاهر وقد اطبق القائلون بالانطباق وبخروج الشعاع كلهم على ان هذا الاختلاف في رؤية المرئي بسبب القرب والبعد انما هو تابع لاختلاف الزاوية الحاصلة عند مركز الجليدية في راس المخروط الشعاعي بحسب التوهم او بحسب الواقع عند انطباق قاعدته على سطح المرئي فكلما قرب المرئي عظمت تلك الزاوية وكلما بعد صغرت وقد تقرر ايضا بين محققيهم على ما هو مصحح في محله ملتقطات افلاطون ان رؤية الشيء على ما هو عليه انما هي في حالة يكون البعد بين الرائي والمرئي على قدر يقتضي ان يكون الزاوية المذكورة قائمة فبنا على ذلك اذا فرضت الزاوية المذكورة بالنسبة الى مرئي قائمة يجب ان يكون البعد بين راس المخروط وقاعدته المحيطة بالمرئي بقدر نصف قطر قاعدته كما لا يخفى على من له الف بالاصول الهندسية فلما كان قطر الارض على ما اخذ ازيد من الفي فرسخ بلا شبهة لا تكون مرئية على ما هي عليه من دون الف فرسخ ومعلوم ان الجبال والوهاد المذكورة غير محسوسة عادة عند هذا البعد من المسافة فلا تكون لها قدر محسوس عند الارض بالمعنى الذي مهدنا وقد ظهر من تقريرنا هذا ان بيان هذا المطلوب لا يحتاج الى اثبات تشابه نسبة اعظم الجبال الى الارض مع نسبة سبع عرض شعيرة الى الكرة المذكورة كما تجشموه بل يكفي فيه ان يقال ان جملة الارض لا ترى على ما هو الواقع الا في بعد كذا ومعلوم ضرورة ان اعظم الجبال غير محسوس من هنالك فليس لها قدر محسوس عندها ومن تامل في سائر مطالبهم التي تقرب من هذا المطلب

عرفانه على ما حملناه عليه انسب اليها مما فهموه منه من جملتها ما حكموا بان الارض لكثيف
لقيت بذات قدر محسوس عند فلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل هي كالنقطة
بالنسبة اليها بناء على عدم الفرق بحسب الحس بين السطح المار بوجه الارض الفاصل بين
الظاهر والخفي من تلك الافلاك وبين السطح المار بمركز الكل الموازي لذلك السطح وبان
الابعد تلك المريخ وما فوقه عنا الى الحد يكون حكم قدر نصف قطر الارض الفاصل بين
الافقين المذكورين هناك عندهم اسنا لحكم قدر ارتفاع اعظم الجبال من المسافة البعيدة
عنا هذه بنصف قطر الارض ولذلك حكموا انها لم يكن بعد منتاخر تلك المرتبة
كفلك القمر بان الارض هي ذات قدر محسوس عنده بدلالة الخسوف واختلاف
المنظر وما ثبت ايضا عند علماء الابعاد والاجرام من ان بعد مقعر فلك القمر
عن مركز العالم اقل من اربعين مثلا لنصف قطر الارض وبعد محدبه عنه قريب
من ضعف ذلك شاهد على ان كرة الارض عند فلك القمر ليست في مرتبة ما لا يحس
به عند الاحساس به كيف وجرم القمر مع انه على ما ثبت عندهم اقل من ثلث جرم الارض
ويرى عند وكما ترى فان قلت كون الارض محسوسة عند فلك القمر مناف لما اشتمل
عليه ما رواه الصدوق ره في باب ذكر عظمة الله جل جلاله من كتاب التوحيد
موافقا لما روي في الروضة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رسول الله صلى الله
عليه وآله في جواب سؤال زينب العطارة الحولاء عن عظمة الله عز وجل حيث
انه ثم بعد ما ذكر لها ان الارض بمن عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة قي وهاتان
بمن فيهما ومن عليهما عند التي تحتهما كحلقة في فلاة قي وهكذا الى السابعة ذكر ان
الارضين السبع بمن فيهن ومن عليهن على ظهر الديك كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان
الجميع على الصخرة والجميع على الحوت والجميع عند البحر المظلم والجميع عند الهواء

والجميع

[هامش:] تا بيان لمحل الذي ذكرنا من ذلك القريب من ذلك [illegible]

[هامش:] دفع ما توهم من المنافات بين كون الارض محسوسة عند فلك القمر وبين ما يدل عليه حديث زينب العطارة

والجميع عند الثرى ثم الجميع عند السماء الاولى كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان
هذا كله والسماء الدنيا ومن عليها ومن فيها عند التي فوقها من السموات
كذلك وهكذا ذكر النسبة بين كل من سائر السموات وبين جميع ما تحته ثم
بين كل من البحر المكفوف وجبال البرد والهواء التي تحار فيها القلوب وحجب
النور والكرسي والعرش وبين جميع ما ذكر قبله انتهى الحديث مضمونه قلت
لا يمكن ان يحمل النسب التي ذكرت بين هذه الموجودات في هذا الحديث على النسب
المقدارية التي اعتبر مثلها بين الحلقة والفلاة اللتين هما النسبة بهما في جميع
المراتب فانه خلاف ما دل عليه العقول الصحيحة السليمة بعد التامل في البراهين
الهندسية والحسابية التي لا يحوم حولها شك اصلا ولا تعتريها الشبهة قطعا
ولذلك حمل الاستاد دام ظله في شرح الروضة ما اشتمل عليها هذا الحديث
من وجوه النسبة على ارتفاع نقل كل من تلك الموجودات عما اتصل به ولا
يخفى انه يجوز ان يحمل ايضا على ان نسبة الحكم والمصالح المرعية في خلق
كل من تلك المراتب الى ما دونه فيما ذكر بعده كنسبة مقدار الحلقة الى الفلاة
ليدل على ان ما يمكننا ان نشاهده او ندركه من آثار صنعه وعجائب حكمته في
الشواهد ليس له نسبة محسوسة الى ما هو محجوب عنا فكيف الى ما فوقه
والعلم عند الله واهله

البحث السابع

قد تقرر بين علماء الطبيعيين
ان النسبة التي بين حجم الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متكافئة
مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن الثقيل مثلا الى وزن
الخفيف منهما كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس وبعبارة اخرى ان
مكان الثقل المتساويين في الوزن الى مكان اخفهما كنسبة وزن اخفهما الى ...

[هامش:] تقرير ان النسب الحجمية بين الاجرام متكافئة مع النسب الوزنية فيما بينهم

في المكان الى وزن اثقلهما والسر فيه ان التخالف النوعي بل الصنفي بل الشخصي
بين اكثر الاجسام موجب لاختلافهما حجما ووزنا لقلة اتفاق اوضاع الاجزاء من
التخلخل والتكاثف والتخلل والاندماج والانتقا
وما يجري مجريها وامثال تلك الكيفيات هي العمدة في سببية كل الاختلافين فان
اما الحجم فظاهر واما الوزن فلانه امر مناف بين دوي حجمين متساويين و
ظاهر ان الالطف منهما بالاسباب المذكورة اخف من اكثفهما بها او بالعكس و
ربما يعرض الاختلافات المذكورات في جسم واحد شخصي ايضا بحسب الوقتين فان
الماء المالح محصوص من اناء قد يرتفع وقد ينزل عن الحد المذكور بسبب عروض
الحرارة والبرودة المقتضيتين للتخلخل والتكاثف الموجبين لازدياد الحجم وانتقاصه
كما هو مشاهد فيما هو في قارورة مسدودة الراس عند اختلاف الهواء
المجاور لها حرارة وبرودة فان قيل اختلاف الماء المذكور في الحجم بحسب الوقتين
معلوم بالحس واما اختلافه في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على
وزن واحد فيمكن ان تنقض كليتهم المذكورة بمثل هذه الصورة لحصول
التفاوت في الحجم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن واحد في الوقتين
بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج لا ينافي تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب
الحالين وهو واقع هنا لظهور ان النقطة المفروضة من المتخلخل على حجم المتكاثف
اخف منه لكونه جزءا منه وهو المراد فيما نحن فيه كما اشرنا اليه بانه اضافة
بين شيئين متساويين في الحجم كيف ولو لم يعتبر ذلك لما كان الحجر اثقل من
القطن لجواز تساويهما مع رجحان القطن عليه عند تفاوتهما في الحجم فظهر ان
الجسمين المتخالفين يكونان عند تساويهما حجما متفاوتين وزنا او بالعكس الا

نادرا

نادرا على ما اشتهر في النحاس والشبه مع انهما ايضا عند التحقيق لا يخلوان من
تفاوت قليل غير معتبر من قلته فان النحاس على ما نقل صاحب البهائية في الحساب
عن محققي الحكماء اثقل من الشبه باربعين الفي مثقال في حجم مكعب ذراع وبالجملة
لما كان علم الحجم وخفة الوزن وكذا الصغر والثقل مستبين من علة واحدة كما
عرفت تكون النسبة بين وزني الخفيف والثقيل المتساويين حجما مشابهة للنسبة بين
حجميهما على تقدير التساوي في الوزن كما هو المطلوب وقد استخرج حذاق من علماء
الحكماء قدر النسبة بين اوزان انواع الفلزات وغيرها بناء على الغالب من اصنافها
واستخرجوا منها بضروب من الحيل لمقاصد محتاج اليها في صناعتهم المعدودة من فروع
الطبيعيات كالكيميا على نحو ما اشار الى بعضها ابو نصر في بعض قطعاته المشتمل
عليها منظومته الموسومة بالنصاب في اللغة تارة بالاعجاب المجمل في قوله +
نه فلز مستوي الحجم راچون بركشي + اختلاف وزن دارد بعضي با بعض اشتقا +
ده من لكن ذيبق الماسرب ده من ارزيز چل + فضه ده اهن يكي مس و شبه سي دو
ماه + وتارة بالتصريح في قوله ... روي وجسته هفتاد و يكي دم سيماب + چل
شش است وارزيز سي هشت شما + ذهب صد است سرب پنجه نه اهن چل + ربع
ومس چل و پنج است نقره پنجه و چار + ولا يخفى انه يمكن بناء على هذه الضوابط
في تلك الفلزات استعلام الخالص من المغشوش في كل منها سوى المتساويين وزنا
وحجما باستعلام قدر وزنه وحجمه بالنسبة الى الخالصة فانه ان وافقه في كل منهما
فهو خالص وان خالفه في احدهما مع موافقته في الآخر فهو مغشوش وطريق استعلام
وزنه مع خالصه فيما يمكن ان يوزن بالميزان او القبان كما هو الشايع ظاهر واما
فيما لم يمكن فيه ذلك لمانع كالثقل الفاحش فطريقه ان يوضع في سفينة او شبهها ويحفظ

في المكان الى وزن اثقلهما والسر فيه ان التخالف النوعي بل الصنفي بل الشخصي
بين اكثر الاجسام موجب لاختلافها حجما ووزنا لقلة اتفاق اوضاع الاجزاء بين
المتماثلة الحجم في خصوص مرتبة من كيفية التكاثف والتخلخل والاندماج والانتفاش
وما يجري مجريها وامثال تلك الكيفيات هي العمدة في سببية كلا الاختلافين فان
اما الحجم فظاهر واما الوزن فلانه امر مضاف بين ذوي حجمين متساويين و
ظاهر ان الالطف منهما بالاسباب المذكورة اخف من اكثفهما بها او بالعكس و
ربما يعرض الاختلافات المذكورات في جسم واحد شخصي ايضا بحسب الوقتين فان
الماء المالح له حد مخصوص من الثقل قد يرتفع وقد ينزل عن الحد المذكور بسبب عروض
الحرارة والبرودة المقتضيتين للتخلخل والتكاثف الموجبين لازدياد الحجم وانتقاصه
كما هو مشاهد فيما يبقى في قارورة مسدودة الرأس عند اختلاف الهواء
المجاور لها حرارة وبرودة فان قيل اختلاف الماء المذكور في الحجم بحسب الوقتين
معلوم بالحس واما اختلافه في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على
وزن واحد فيمكن ان تنقض كليتهم المذكورة بمثل هذه الصورة لظهور حصول
التفاوت في الحجم دون الوزن قلنا كون هذا الماء على وزن واحد في الوقتين
بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج لا ينافي تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب
الحالين وهو واضح هنا لظهور ان النقطة المفروضة من المتخلخل على حجم المتكاثف
اخف منه لكونه جزءا منه وهو المراد فيما نحن فيه كما اشرنا اليه بانه اضافة
بين شيئين متساويين في الحجم كيف ولو لم يعتبر ذلك لما كان الحجر اثقل من
القطن لجواز مساواتهما بل رجحان القطن عليه عند تفاوتهما في الحجم فظهر ان
الجسمين المتخالفين يكونان عند مساواتهما حجما متفاوتين وزنا وبالعكس الا

فاما

دفع ما توهم من عدم التكاثف ... في شخص جسم واحد بحسب ...

نادرا على ما اشتهر في النحاس والشبه مع انهما ايضا عند التحقيق لا يخلوان من
تفاوت قليل غير معتبر من قلته فان النحاس على ما نقل صاحب النهاية في الحساب
عن محققي الحكماء اثقل من الشبه باربعين الفي مثقال في حجم مكعب بزراع والجملة
لما كان عظم الحجم وخفة الوزن وكذا الصغر والثقل مسببين من علة واحدة كما
عرفت تكون النسبة بين وزني الخفيف والثقيل المتساويين حجما مشابهة النسبة بين
حجميهما على تقدير التساوي في الوزن كما هو المطلوب وقد استخرج حذاق قدماء
الحكماء قدر النسبة بين اوزان انواع الفلزات وغيرها بناء على الغالب من اصنافها
واستخرجوا منها بضروب من الحيل لمقاصد يحتاج اليها في صنايعهم المعدودة من فروع
الطبيعيات كالكيميا على نحو ما اشار اليه بعضهم او نظر في بعض قطعاته المشتمل
عليها منظومته الموسومة بالنصاب في اللغة تارة بحساب الجمل في قوله +
نه فلز مستوى الحجم راچون بركشي + اختلاف وزن دارد هريكي در اشتباه +
زر لكن زيبق الماسرب دهن ارزيز جل + فضه ند اهن نجي مس وشبه ده ...
ماه + وتارة بالتصريح في قوله ... زر وجيوه هفتاد ويكي دم سيماب + چل
هشت است ارزيز ... دهن وصد است سرب ... + ربع
ومس چل و ... ونقره ... وچاره + ولا يخفى انه يمكن بناء على هذه الضوابط
في تلك الفلزات استعلام الخالص من المغشوش في كل منها سوى المتساويين وزنا
وحجما باستعلام قدر وزنه وحجمه بالنسبة الخالصة فانه ان وافقه في كل منهما
فهو خالص وان خالفه في احدهما مع موافقته في الآخر فهو مغشوش وطريق استعلام
وزنه مع خالصه فيما يمكن ان يوزن بالميزان او القبان كما هو الشايع ظاهر واما
فيما لم يمكن فيه ذلك لمانع كالثقل الفاحش فطريقه ان يوضع في سفينة او شبهها ...

ذكر ما استخرجه الحكماء من النسب بين اوزان الفلزات عند تساوي ...

بيان كيفية استعلام الخالص من المغشوش باستعانة النسب ...

بيان طريق استعلام التوافق والتخالف في وزن الجسمين وكذا في حجميهما

حد انحطاطها بنقله من سطح الماء ثم نقاس بما اريد ان نقاس به كذلك على نحو ما
روى عن امير المؤمنين عليه السلام فيما قضى به على الحدادين في البصرة من وزنا باب
من حديد اشتروه من قوم بعد نزاعهم في قدر وزنه وطريق استعلام توافق الحجم
وتخالفه بين جسمين على اى شكل كانا ان يلقى احدهما في ظرف ويصب عليه الماء
حتى يعلوه ويعلم حد ارتفاعه فيخرج ثم يلقى الآخر فان كان ارتفاع الماء في الحالتين
على حد واحد فهما على حجم واحد والا فلا هذا طريق تمييز الخالص من المغشوش و
استعلام اصل الغش واما استعلام قدر الغش في المغشوش باستعانة هذه النسبة
فلم يصل الينا فيه شيء من الاذكياء ولكنا قد تفطنا بطريق له في سالف الزمان
وقررناه في فارسية افردناها لبيانه وسميناها بالعيارية ملخصه ان ينظر
الى قدر تفاوت وزن المغشوش عن خالصه في جثة مفروضة فيحفظ ثم
ينظر الى قدر تفاوت وزن جوهري المغشوش والمغشوش منه على تقدير خلوصهما
في هذه الجثة على ما تقتضيه الضوابط فيحفظ ايضا ثم ينسب المحفوظ الاول الى
الثاني فيكون الغش بقدر هذه النسبة من هذه الجثة والخالص هو الباقي
مثاله اذا تحقق مغشوشية قدر من ذهب في جثة مائة مثقال من خالصه بالحديد
مثلا فخرج تسعين مثقالا اى انتقص عن قدر خالصه بعشرة مثاقيل فحفظنا
العشرة ثم نظرنا الى قدر تفاوت وزني الذهب والحديد في تلك الجثة فكان
ستين مثقالا فلما كان نسبة العشرة الى الستين بالسدس حكمنا بان سدس
هذه الجثة هو الحديد والباقي هو الذهب الخالص فيكون ستة مثاقيل واربعة
اسداس مثقال من التسعين المذكور حديدا والباقي ذهبا وان خرج خمسة
وثمانون مثقالا لانسبنا الخمسة عشر الى الستين وحكمنا بان ربع الجثة مشغول

بالحديد

تقرير البرهان على صحة طريق استعلام المذكور من جهة الكم والآن

بالحديد والباقي بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها حديدا وخمسة وسبعون
ذهبا وعلى هذا القياس جميع المراتب وسائر الفلزات وبرهان هذا الطريق اما
من جهة الكم فهو ان قدر تفاوت وزن المغشوش والمغشوش منه بالنسبة
الى جثة واحدة كالسيتين بين وزني الذهب والحديد في الجثة المفروضة هو
بمنزلة المسافة بين الفلزين بمعنى ان العيار مثلا اذا انحط عن مرتبة بسبب
الغش بالسافل قرب منه بقطع بعض تلك المسافة فكلما ازداد الغش ازداد
القرب بقطع الاكثر حتى انه لو امكن بسبب كثرة الغش ان يتحد العيار مع السافل
في الحقيقة لامكن ان يقطع جميع المسافة وبالعكس فجميع هذه المسافة هو
مقياس قدر التنزل عن الخلوص فاذا قيس هذا القدر به بالنسبة حصل
قدر الغش في الجثة المفروضة كما صورناه واما من جهة الآن فهو ان قدر
المغشوش لو لم يكن مساويا بالقدر النسبة المذكورة لكان اما زائدا عليه او
ناقصا عنه وبطلان احتمال الزيادة والنقصان معلوم بالسبر والتتبع فانه
لو كان قدر الحديد في الصورة الاولى من مثالنا مثلا ازيد من ستة مثاقيل
واربعة اسداس مثقال او انقص منه فرضناه تارة عشرة مثاقيل فكان
شاغلا لربع الجثة المفروضة فيبقى منها الشغل الخالص من الذهب ثلثة ارباع
المائة خمسة وسبعون فيصير المجموع خمسة وثمانين لا تسعين كما هو المفروض
هف وتارة خمسة مثاقيل فكان شاغلا لثمن الجثة المفروضة فيبقى منها
الخالص سبعة اثمانها وسبعة اثمان المائة سبعة وثمانون ونصف فيصير
المجموع اثنين وتسعين ونصفا لا تسعين هف وهكذا الكل ما يفرض من مراتب
الزيادة والنقصان يستلزم الخلف فظهر ان قدر الغش يجب ان يكون

بيان طريق استعلام قدر وزن الغش في المغشوش مع حجمهما باستعانة النسبة المذكورة

تنبيها على امكان استعلام خصوصية جوهر الغش المذكور بحسب الحجم

مساويا لعدد النسبة المذكورة حتى يوافق الفرض المذكور وايضا مطابقة العدد
المذكور فتلك النسبة مطردة في اي صورة نفرض بلا تخلف قط فيكون قولنا
في الجميع وقد تم هذا على تقدير ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة بوجه اخر
كما صورنا لعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك لوجوه اولها انا
نحقق فلزين متساويين حجما ووزنا كالنحاس والشبه فاحتمال كون الغش من هذا
او من ذاك قائم ولا يمكن ان يتعين بهذا المسلك لاتحادهما في اختلاف الوزن مع
الحجم وثانيها امكان مساواة فلز بسيط مع مركب من فلزين او اكثر وزنا وحجما
كالشبه مع المركب من الفضة والرصاص بالمناصفة وكالنحاس مع المركب من
الرصاص والاسرب بالثلث والثلثين فلو كان قدر من الذهب مغشوشا
بمثقالين من الشبه لكان موافقا لذلك العدد على تقدير كونه مغشوشا بمثقال
من الفضة ومثقال من الرصاص وكذلك لو كان مغشوشا بثلاثة مثاقيل
من النحاس لكان موافقا لما كان مغشوشا بمثقال من الاسرب ومثقالين من
الرصاص فلا يمكن ان يتعين شيء من الاحتمالين المتوافقين بما يبتني على الاختلاف
وثالثها امكان حصول النقصان الخاص مثلا عن قدر الخالص بخلال شتى على
سبيل البدلية فانه كما يجوز ان يكون نقصان الذهب عن مائة الى تسعين او ثمانين
او نقصان الفضة عن اربعة وخمسين الى اربعين او ثلثين معللا بمداخلة قدر
خاص من الحديد مقتضى لذلك يجوز ان يكون معللا بمداخلة قدر اكثر منه
من الرصاص مقتضى لما يقتضيه بعينه وهكذا فلا يمكن ان يدل المعلول الخاص
على خصوص شيء من علله المحتملة فتأمل وقس على تلك الفلزات في امكان تحقق
قدر الغش حال غيرها من الاجسام عند معلومية نسبة بعضها الى بعض وزنا

اجراء طريق استعلام المذكور في الامثلة من الاصل في غير الفلزات

وحجما

تنبيها على امكان استعلام مقدار الغش بحسب الحجم وعلى عكس ذلك في غير الفلزات من مجموعهما على الطريق السابق

وحجما
كالخل واللبن والعسل والدبس والزيت والنفط من المايعات وكالشمع و
الشحم والقير مما في حكمها والحاصل ان المغشوش والمغشوش منه من اي جنس
كانا بعد كونهما معلومي الجوهر والنسبة وزنا وحجما يمكن ان يستخرج بمعاونة تلك
المعلومات قدر وزن كل منهما على قدر مجموع حجمهما على نحو ما اوضحناه في الامثلة
السالفة ولا يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك بان يستخرج قدر حجم كل منهما عن
قدر مجموع وزنهما ولكن المطلوب الاصلي في الفلزات غالبا استعلام وزنها لكونه
مضبوطا بالمثاقيل والقراريط والطساسيج ونحوها ولذا اقتصرنا فيها عليه
نعم ربما ينتفع بهذا العكس في المايعات وما في حكمها بناء على تفاوت ضبطها
بالاكيال المعروفة ايضا كضبطها بالاوزان فعند معلومية وزن شيء منها لو
ظهر كونه مغشوشا بنوع اخر يمكن استعلام قدر الغش فيه بالنظر الى تفاوت
قدر حجمه عن حجم الخالص منه عند كونه على وزن مفروض ثم نسبته الى قدر
تفاوت الحجمين في هذا الوزن على تقدير خلوصهما على عكس ما صورناه في الفلزات
مثلا اذا عرفت في قدر معلوم الوزن من الخل كعشرة امنان انه مغشوش
بالماء ويكون التفاوت بين وزني خالصيهما بالنسبة الى كيل معين مضبوطا
كان يكون عشرة امنان الخل الخالص اربعة عشر من هذا الكيل وعشرة امنان
الماء ستة عشر منه فخرج خمسة عشر فينسب الواحد الذي هو قدر تفاوت حجم
الخل عن خالصه الى الاثنين الذي هو قدر تفاوت الخالصين بالنصف فيحكم بان
نصف هذا الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه الاخر خل وعلى هذا القياس فقس غيره
ظاهر مما تقدم ولذا اقتصرت هذا الاصل وربما ينفعك احيانا في غير الاجناس
المذكورة كالحبوب والبزور فان الحنطة والشعير مثلا اذا اختلطا وجهل قدر النسبة

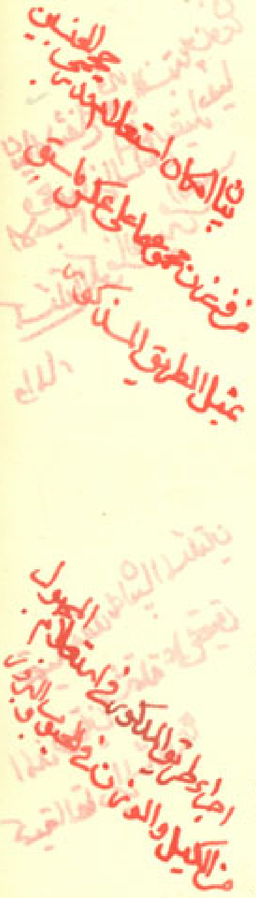
اجراء طريق الاستعلام المذكور بحسب الحجم والوزن من الكيل والوزن

العدد
مساويا لعدد النسبة المذكورة حتى يوافق الفرض المذكور وايضا مطابقة
المذكورة لتلك النسبة مطردة في اي صورة تفرض بلا تخلف قط فيكون بحوالتنا
في الجميع ومن تتبعها على تقدير ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة بوجه اخر
كما صورنا لعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك لوجوه اولها انه
تحقق فلزين متساويين حجما ووزنا كالنحاس والشبه فاحتمال كون الغش من هذا
او من ذاك قائم ولا يمكن ان يتعين بهذا المسلك لاتحادهما على اختلاف الوزن و
الحجم وثانيها امكان مساواة فلز بسيط مع مركب من فلزين او اكثر وزنا وحجما
كالشبه مع المركب من الفضة والرصاص بالمناصفة وكالنحاس مع المركب من
الرصاص والاسرب بالثلث والثلثان فلو كان قدر من الذهب مغشوشا
بمثقالين من الشبه لكان موافقا لذلك العدد على تقدير كونه مغشوشا بمثقال
من الفضة ومثقال من الرصاص وكذلك لو كان مغشوشا بثلثة مثاقيل
من النحاس لكان موافقا لما كان مغشوشا بمثقال من الاسرب ومثقالين من
الرصاص فلا يمكن ان يتعين شيء من الاحتمالين المتوافقين بما يبتني على الاختلاف
وثالثها امكان حصول النقصان الخاص مثلا عن قدر الخالص بحال شيء على
سبيل البدلية فانه كما يجوز ان يكون نقصان الذهب عن مائة الى تسعين او ثمانين
او نقصان الفضة عن اربعة وخمسين الى اربعين او ثلثين معللا بمداخلة قدر
خاص من الحديد مقتضيا لذلك يجوز ان يكون معللا بمداخلة قدر اكثر منه
من الرصاص مقتضيا لما يقتضيه بعينه وهكذا فلا يمكن ان يدل المعلول الخاص
على خصوص شيء من علله المحتملة فتأمل وقس على تلك الفلزات في امكان تحقق
قدر الغش حال غيرها من الاجسام عند معلومية نسبة بعضها الى بعض وزنا

وحجما



وحجما
كالخل واللبن والعسل والدبس والزيت والنفط من المائعات وكالشمع و
الشحم والقير مما في حكمها والحاصل ان المغشوش والمغشوش منه من اي جنس
كانا بعد كونهما معلومي الجوهر والنسبة وزنا وحجما يمكن ان يستخرج بمعاونة تلك
المعلومات قدر وزن كل منهما على قدر مجموع حجمهما على نحو ما اوضحناه في الامثلة
السابقة ولا يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك بان يستخرج قدر حجم كل منهما عن
قدر مجموع وزنهما ولكن المطلوب الاصلي في الفلزات غالبا استعلام وزنها لكونه
مضبوطا بالمثاقيل والقراريط والطساسيج ونحوها ولذا اقتصرنا فيما عليه
نعم ربما ينتفع بهذا العكس في المائعات وما في حكمها لابتنائه على تفاوت ضبطها
بالاكيال المعروفة ايضا كضبطها بالاوزان فعند معلومية وزن شيء منها او
ظهور كونه مغشوشا بنوع آخر يمكن استعلام قدر الغش فيه بالنظر الى تفاوت
قدر حجمه من حجم الخالص منه عند كونه على وزن معين ومن ثم ننتبه الى قدر
تفاوت الحجمين في هذا الوزن على تقدير خلوصهما على عكس ما صورناه في الفلزات
مثلا اذا فرضت ظرفا في قدر معلوم الوزن من الخل كعشرة امنان انه مغشوش
بالماء ويكون التفاوت بين وزن خالصيهما بالنسبة الى كيل معين مضبوط
كان يكون عشرة امنان الخل الخالص اربعة عشر من هذا الكيل وعشرة امنان
الماء ستة عشر منه فخرج خمسة عشر فينسب الواحد الذي هو قدر تفاوت حل
الخل عن خالصه الى الاثنين الذي هو قدر تفاوت الخالصين بالنصف فيحكم بان
نصف هذا الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه الآخر خل وعلى هذا القياس قدر
ظاهر مما تقدم ولذا اقتصرت هذا الاصل وربما يستعمل احيانا في غير الاجناس
النسبة
المذكورة كالحبوب والبزور فان الحنطة والشعير مثلا اذا اختلطا وجهل قدر



بينهما فيمكن ان يستعلم بعد رعاية الوزن والكيل واستخراج النسبة بين خلطيهما
فيهما قدر وزن كل منهما عن قدر كيل المجموع وبالعكس على نحو ما صنعوا في غيرها
فتبين من تقرير تلك الاشارات العلم بنسبة افراد الاجسام الى اكيالها وبالعكس
لكونه اصلا في استخراج احدهما من الآخر وهو مما يحتاج اليه كثيرا مع طول كثيرة
النفع في احوال المعاش بل في نحو الكر من الماء والعصير من العنب في المسائل
الشرعية ايضا لمن اراد رعاية الاحتياط فيهما وتحقيق حالتي المسئلتين على وجه
يتضح به ما اشرنا اليه يحتاج الى تمهيد مقدمة في بيان بعض المقادير المنصوصة
المبني عليه كثير من الاحكام الشرعية كالدرهم والمثقال الشرعيين والرطل
والمد والصاع مع بعض المقادير المضبوطة المعروفة بين الناس في هذه الازمنة
في اكثر بلاد العجم كالمثقال الصيرفي والمن التبريزي وبيان نسبة بعضها الى
بعض فنقول **اما الدرهم** الشرعي المعتبر في نصاب زكوة الفضة والقطع
وفي مقدار الديات فالجزية وغير ذلك ويقال له الوزنة ايضا فهو على وزن ثمان و
اربعين شعيرة متوسطة اتفاقا **واما المثقال** الشرعي المعتبر في نصاب زكوة
الذهب وغيره المعبر عنه بالدينار ايضا فهو على وزن ثمان وستين شعيرة و
اربعة اسباع شعيرة كذلك فوزن كل درهم موافق لسبعة اعشار دينار وبعبارة
اخرى لنصف دينار وخمسه ووزن كل دينار موافق لدرهم وثلثة اسباع درهم
فيكون عشرة دراهم مساوية في الوزن لسبعة دنانير **واما الرطل** المعتبر
في قدر الكر من الماء وغيره فالعراقي منه ويقال له البغدادي ايضا مقدر عند
جمهور الخاصة والرافعي من العامة بمائة وثلثين درهما شرعيا موافقا
لاحد وتسعين مثقالا شرعيا وعند جمهور العامة والعلامة الحلي من الخاصة

مثال الانتفاع ببعض الفقه في معرفة تعيين وزن
احدهما
الاحكام وفيهما في المسائل الشرعية غير
من العنب
مسئلتي الكر من العصير
والماء

تمهيد مقدمة لبيان المسئلتين
المذكورتين مشتملة على تحقيق
كمية المقادير الشرعية

مائة وثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم موافقا لتسعين مثقالا
شرعيا والمدني منه فهو مقدر برطل ونصف بالعراقي في اتفاق والمكي بـ رطلين
عراقيين كذلك فيجري فيهما ايضا مقتضى الخلاف المذكور فيه **واما المد**
المعتبر في قدر زكوة الفطرة وبعض الكفارات وغيرهما ففي تقديره اقوال فصلناها
في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير اذ بيرها فقدر وافق بها مستندا اما ما اتفق
عليه جمهور فقهائنا رحمهم الله من انه رطلان وربع بالعراقي واما ما اقتدانا
واضعفها سندا عندهم ما نسب الى ابي نصر البزنطي من انه رطل وربع
بالعراقي وبالجملة لا يخلو مقدار المد عند الامامية رضوان الله عليهم بعد ملاحظة
الاختلاف الواقع في الرطل العراقي بينهم كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها
ان يكون مائتين واثنين وتسعين درهما شرعيا ونصف درهم هو مائتان واربعة
مثاقيل شرعية وثلثة ارباع مثقال وثانيها ان يكون مائتين وتسعة وثمانين درهما
وسبعي درهم هو مائتان واثنان ونصف مثقال وثالثها ان يكون مائة واثنين
وستين درهما ونصف درهم هو مائة وثلثة عشر مثقالا وثلثة ارباع مثقال
ورابعها ان يكون مائة وستين درهما وخمسة اسباع درهم هو مائة واثنا عشر
مثقالا ونصف مثقال فالاول موافق لقول جمهور الخاصة في قدر الرطل العراقي
والثاني لقول العلامة الحلي فيه والثالث لقول البزنطي على تقدير موافقته
في قدر الرطل مع جمهور الخاصة والرابع لقوله على تقدير موافقته فيه للعلامة
فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم محتمل للامرين **واما الصاع**
المعتبر في زكوة الفطرة وغيرها فهو مقدر باربعة امداد اتفاقا وما وقع في بعض
الروايات من ان صاع النبي صلى الله عليه واله خمسة امداد محمول على وهم الراوي

او غيره من التاويلات كما اشار اليه الشيخ ره في التهذيب فيحتمل الصاع ايضا اربعة
احتمالات اولها كونه الفا ومائة وسبعين درهما يبلغ ثمان مائة و
تسعة عشر مثقالا لا ينتهي الى تسعة ارطال عراقية بالمعنى الاول وهو
اربعة امثال المد على قول الجمهور وهو منتهى الافق الى طرف الزيادة ويقابله
في طرف النقصان القول الاخير للبزنطي اي كونه ستمائة واثنين واربعين درهما
وستة اسباع درهم يبلغ اربعة مائة وخمسين مثقالا لا ينتهي الى خمسة ارطال بالمعنى
الاخير وباقي الاحتمالات على هذا القياس **واما المثقال** الصيرفي فهو
على ما وزنا مع شعيرات متوسطة حصلناها في المدينة المشرفة وراعينا في وزنه
الاحتياط والتدقيق يبلغ اربعا وثمانين شعيرة مساوية لدرهم شرعي وثلثة
ارباع درهم موافقة لمثقال شرعي وتسعة اجزاء من اربعين جزءا منه وبعبارة
اخرى لمثقال وخمس مثقال وعشر خمسه فيكون تسعة واربعين مثقالا شرعيا
موافقا لاربعين مثقالا صيرفيا فما اشتهر ان المسكوك من الذهب الموسوم بالاشرفي
المعروف في زماننا موافق في الوزن للمثقال الشرعي ومع ذلك مساو لثلثة ارباع
المثقال الصيرفي يستلزم ان يكون المثقال الشرعي على وزن ثلث وستين شعيرة
وهو خلاف ما اتفق عليه وان يكون المثقال الصيرفي على وزن احدى وتسعين شعيرة
وثلثة اسباع شعيرة وهو مع كونه خلاف ما شاهدناه عيانا مما لم نسمع ان يقول
به احد وان قال بعض من وازنه بشعيرات العراق باكثر من ذلك كما فصلنا في ميزان
المقادير فتامل فيكون مقدار الرطل العراقي بهذا المثقال الصيرفي على تفسير جمهور
الخاصة يبلغ الى اربعة وسبعين مثقالا وسبعي مثقال وعلى تفسير العلامة الى
ثلثة وسبعين مثقالا وثلثة وعشرين جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال

ويكون مقدار

ويكون مقدار المد بهذا المثقال عند جمهور الخاصة مائة وسبعة وستين مثقالا
وسبع مثقال وعند العلامة مائة وخمسة وستين مثقالا وخمسة عشر جزءا من
تسعة واربعين جزءا من مثقال وعند البزنطي على الاحتمال الاول لمذهبه
اثنين وتسعين مثقالا وستة اسباع مثقال وعلى الاحتمال الاخير احدا و
تسعين مثقالا واحدا واربعين جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال فيكون
مقدار الصاع بهذا المثقال في كل مذهب اربعة امثال مثاقيل المد فيه فينتهي
اكثر مقدار له الموافق لمذهب جمهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين مثقالا
واربعة اسباع مثقال واقل مقدار له الموافق للاحتمال الاخير من مذهب البزنطي
الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالا وسبعة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من
مثقال والباقي على هذا القياس **واما المن** التبريزي فهو في زماننا
موافق لستمائة مثقال صيرفي فيكون بالدراهم الشرعية الفا وخمسين درهما
وبالمثاقيل الشرعية سبعمائة وخمسة وثلثين وبالارطال العراقية على تفسير
جمهور الخاصة ثمانية ارطال وجزءا من ثلثة عشر جزءا من رطل وهو خمسة مثاقيل
وخمسة اسباع مثقال وعلى تفسير العلامة ثمانية ارطال وسدس رطل وهو اثنا
عشر مثقالا واثنا عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال ويكون بالامداد عند
جمهور الخاصة ثلثة امداد وثلثة وعشرين جزءا من تسعة وثلثين جزءا من مد
وعند العلامة ثلاثة امداد وسبعة عشر جزءا من سبعة وعشرين جزءا من مد
وعند البزنطي اما ستة امداد وستة اجزاء من ثلثة عشر جزءا من مد واما ستة
امداد وثمانية اجزاء من خمسة عشر جزءا من مد فيكون المن التبريزي ناقصا عن
الصاع المعتبر عند جمهور الخاصة بثمانية وستين مثقالا صيرفيا واربعة اسباع

مثقال وصح الصاع المعتبر عند العلامة ماجد وستين مثقالا وواحد عشر جزء
من تسعة واربعين جزء من مثقال فيكون زايدا على الصاع المعتبر عند
البزنطي اما بمايتين وثمانية وعشرين مثقالا واربعة اسباع مثقال او بمايتين
واثنين وثلثين مثقالا واثنين وثلثين جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال
والمقصود من هذا التفصيل وبيان الاختلافات الواقعة بين الفقهاء في بعض
تلك المقادير توضيح طريق الاحتياط هنا بالنسبة الى الاعمال المبنية عليها للمكلفين
فلا بد من ان ننبه عليهم بعد معرفة تلك الاختلافات ان العمل في المد والصاع المعتبرين في قدر
نصاب الزكوة في الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى الاحتمال الاخير من مذهب
البزنطي فانه اقل جميع التقديرات فيهما لان الاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن ان
يكون نصابا بخلاف المد والصاع المعتبرين في الكفارات وماء الطهارة ونحوهما
فان الاخذ باكثر جميع التقديرات فيهما هو طريق الاحتياط في العمل بتلك الاحكام
فينبغي ان يعمل فيها على مقتضى مذهب المشهور المنصور بين جمهور الخاصة فيهما وقد
عرفت ان الصاع في هذا المذهب يزيد على المن التبريزي بعدة مثاقيل لا يبلغ قدرها
الى عشر المن وكذا المد يزيد على ربع المن المذكور بالنسبة المذكورة فما ذكره الشيخ البهائي
في بحث زكوة الفطرة من الجامع العباسي في قدر الصاع من انه من وربع من بالتبريزي
تخمينا افراط في الاحتياط كما ان ما ذكره ره في شرح الحديث الخامس من كتاب الاربعين
في قدر المد المعتبر في الوضوء من انه على ما احسبناه لا يكاد يزيد على ربع المن التبريزي
تفريط لا يناسب الاحتياط فلا تغفل ثم لتعلم ان في هذا المقام دقيقة ينبغي التنبيه
عليها وهي ان المد والصاع من جملة المقادير المذكورة كانا في الاصل مكيالين معينين
بلا شبهة فقد راجعنا نقل اهل الضبط من المعصومين صلوات الله عليهم تعيين قدرهما

بيان مقتضى الاحتياط في العمل بالمد والصاع في قدر النصاب وفي الكفارات ونحوها

ذكر الافراط والتفريط الواقعين في تقدير الصاع والمد في الجامع العباسي والاربعين

تحقيق يتوقف عليه ضبط قدر واحد للمد والصاع بحسب الكيل مع ظهور الاختلاف فيهما

من وزن الدراهم المعينة وشبههما صونا عما جرت العادة به من سرعة تطرق التغيير
بالاكيال بمرور الزمان ومعلوم عند اهل الخبرة ان الاعيان المختلفة تختلف
قدرها وزنا بالنسبة الى كيل معين فلا يمكن ان يكون صاع من الماء المعتبر في
الغسل مثلا موافقا في الوزن لصاع من الحنطة او الشعير المعتبر في زكوة الفطرة مثلا
فلو كان اتفاق كلمة الفقهاء كافة على عدم تفاوت وزنهما المعتبر عند الشارع
بالنسبة الى الاعيان المذكورة لكان الوجه ان يجمع بين الروايات المختلفة
المنقولة في بيان قدر وزنهما بحمل كل منهما على وزن نوع معين من الاعيان مناسب
له بان يحمل مثلا ما رواه البزنطي لكونه اقل جميع التقديرات فيهما على وزن بعض
الغلات في باب الزكوة وما رواه جمهور الخاصة لكونه اكثر جميع التقديرات على وزن
الماء في باب الوضوء والغسل وهكذا ولكن عدم سلوك احد من الفقهاء رحمهم الله
هذه الطريقة وافتاء كل منهم في قدر صاع الماء والغلات وكذا مدهما بوزن
معين بلا رعاية التفاوت المذكور بالنسبة الى الاعيان المذكورة بحسب نفس
الامر يقتضي ان يحمل الحال على ان الشريعة السمحة السهلة سلام الله على مبلغها
اقتضت بتلك المسامحة تسهيلا على عموم المكلفين في الاحكام المبنية عليهما او
تفضلا عليهم في عدم تكليفهم بحفظ وزن خاص لهما بالنسبة الى كل من الاعيان
المختلفة دفعا للحرج المنفي عن الدين باقتضاء الحكمة الالهية وبالجملة لم ينضبط
بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام من ذينك المكيالين
الا الوزن المنقول عنهم لهما فكلما اطلق الصاع او المد في حكم من الاحكام الشرعية
المقدسة ينصرف ذهن المتتبعين للحقائق الشرعية الى الوزن المخصوص
بلا رعاية حالهما الاصلية اصلا فما تجشم بعض الفقهاء ره في بعض الاحكام كيلهما

بيان بعض نتائج التحقيق

العلامة قد ذكروا لان قدره بالكيل كذا صاعا وبالوزن كذا درهما ثم اورد
عليه اشكالا لان صورة بلوغه كيلا لا وزنا للخفة او بالعكس للثقل ثم اجاب و
الفتي بان الوجوب اقرب لا فائدة فيه لاحد اصلا وذلك مثل تجشمهم في الاجتهاد و
الترجيح في مثل كيفية عمل الامام ع عند ظهوره وخروجه بالسيف في اهل البغي عليه هل
يجوز له عند الظفر عليهم قسمة اموالهم على عساكره ام لا يجوز لظهور عدم احتياج
احد من الرعية ولا الامام الى هذا الحكم اصلا وان كان محلوا يقينيا فضلا عن
عما كان مستند الى امارات ظنية هذا حال المد والصاع واما حال الرطل هل هو اوزنا
في الاصل من المكاييل فقدر بالوزن المخصوص كالمد والصاع او كان من الاوزان
فاما تحقيق تامل فظاهر ما روي في باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في امر الامامة
من كتاب الحجة وفي باب النبيذ من كتاب الاشربة من الكافي في اخر حديث طويل قال
الراوي فقلت وكم كان يسع الشن ماء فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق
ذلك قال فقلت بالارطال فقال نعم ارطال بمكيال العراق الحديث يدل على الاول و
ظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء وما روي في كتاب الاحتجاج عن ابي محمد العسكري ع
في جملة احتجاجات النبي صلى الله عليه وآله على اليهود في حديث طويل ذكر في اثنائه بعض
العبارة واشار الى حجر فيه قدر خمسة ارطال وقال يا ايها الحجر تدحرج فتدحرج الحديث
يدل على الثاني وظاهر عبارة صاحب المغرب يشعر باطلاق الرطل على كل منهما قال
الرطل بالفتح والكسر لغة الذي يوزن او يكال به انتهى وبعد ما فصلنا المقدمة
المشتملة على بيان ما كان مهما من الاوزان والاكيال المحتاج اليها مع ما ادرجنا
فيها من الفوائد الجديدة فنشرع في تحقيق المسئلتين الموعودتين **اما المسئلة الاولى**
فاعلم ان فقهائنا رضوان الله عليهم بعد ما اجمعوا على طهارة كل ماء بحسب الاصل وبقائه

بيان اصل الرطل هل كان كيلا او وزنا

تحرير محل النزاع بين القائلين بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمها والاشارة الى دليل ابن ابي عقيل ره على ما هو المشهور من الطرفين

عليها حتى

عليها حتى يظهر خلافه وعلى نجاسة ماء المتغير بملاقاة النجاسة قليلا او كثيرا
اختلفوا في الماء القليل الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها فذهب الجمهور منهم الى نجاسته
ما لم يبلغ قدر كر منه بناء على دلالة ظاهر بعض الروايات عليها او الحد وفي هذا
الباب مفهوم ما يدل منها على ان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء وذهب ابن ابي
عقيل ومن تبعه رحمهم الله الى طهارته مطلقا استظهارا باستصحاب الاصل وتمسكا
الروايات المذكورة بروايات اخر تدل على خلاف ما هذا على ما هو المشهور المذكور
في المختلف وغيره من ان ابن ابي عقيل ساوى بين الماء القليل والكثير واما استادنا
دام ظله فقد ذكر في شرح الكافي ان الماء القليل الغير المعلوم تغيره بالنجاسة
له صورتان احديهما صورة الاحتمال والاشتباه والاخرى صورة العلم بعدم التغير
وابن ابي عقيل ذهب الى عدم النجاسة في الصورة الثانية دون الاولى فعلى هذا
لا يلزم عليه عدم العمل بمفهوم الروايات المذكورة بناء على ان مفهوم عدم نجاسة
الكر شيء اصلا هو نجاسة غير الكر به في الجملة فيكفي في رعايته مقتضاها الحكم بالنجاسة
في الصورة الاولى فقط فلا يشمل الثانية ويمكن ان يستدل على صحة مذهبه
على المشهور باجماع الطائفة المحقة على حقيقة مضمون كل ماء بل كل شيء طاهر ما لم
يعلم نجاسته مع ما هو معلوم لكل منصف من عدم حصول العلم بنجاسة القليل
الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها بمجرد روايات قابلة للتاويل معارضة بروايات
اخر فينتظم قياس على هيئة الشكل الاول صغراه الماء الملاقي للنجاسة الغير المتغير
بها ماء غير معلوم النجاسة لتعارض الروايات واحتمال التاويل وكبراه كل ماء غير
معلوم النجاسة طاهر بالاجماع فينتج ان الماء المذكور طاهر وتعميم الحكم ههنا
على وجه يشمل الظن او تخصيصه بغير نفس احكام الله تعالى او بما يشبهه تحكم

تزييف قياس على هيئة الشكل الاول لاستنتاج ما ذهب اليه ابن ابي عقيل ره

بيان ما هو مختار الطائفتين بالنسبة الى الروايات الظاهرة في خلاف ذلك

من غير دليل على هذا التعميم او التخصيص صند بروبالجملة طريق ابن ابي عقيل ومن تبعه حمل الروايات التي ظاهرها الامر بالاجتناب والنهي عن الاستعمال بالنسبة الى الماء القليل الملاقي للنجاسة مطلقا على الاستحباب والكراهة جمعا بينها وبين الروايات الدالة على عدم تنجس القليل بمحض الملاقات ويؤيده اختلاف ما ورد في تقدير الكر الذي لا ينجسه شيء اختلافا فاحشا فان ذلك من اصل الاختلاف من دلائل الاستحباب او الكراهة لجواز اختلاف مراتبهما دون الوجوب والحرمة وطريق الجمهور حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب وحرمة الاستعمال في الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على ظواهر ما يخالفها لامكان التاويل في اكثرها ورد الباقي بضعف السند وما شابهه واصلاح الاختلاف الواقع في تقدير الكر بحسب الروايات بما يظهر في حل ذكر اختلافهم في قدره واستناد كل منهم الى ما يدل على اعتباره فيه وتفصيل هذا الاختلاف انه ذهب ابن الجنيد بعد ما وافق القوم في ان مبلغ وزنه الف ومائتا رطل كما سيجيء الى ان تكسيره نحو مائة شبر وغاصنه ان هذه مقدار القلتين ومبلغه موافق لكل من هذين وذهب القطب الراوندي الى انه ما بلغ مجموع ابعاده الثلثة الى عشرة اشبار ونصف شبر حملا لما يجيء من رواية ابي بصير على الجمع دون الضرب والتكسير كما هذا جميع من سواه من القوم وهذان المذهبان ما قالا به او مرة وكان عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم موافقتهما لظاهر شيء من الروايات المضبوطة المعروفة وهذه الروايات على قسمين قسم يدل على قدره بحسب الوزن وقسم يدل عليه بحسب المساحة التي هي مجرد المجرى الكيل اما الاول فالمعتمد عليه المعول به منها عند جميعهم ما روى ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم

قال الكر

ذكر ما ذهب اليه ابن الجنيد والقطب الراوندي في قدر الكر

ذكر رواية الارطال ووجه حمل بعضهم على المدني وبعضهم على العراقي

محاكمة بين من رجح ان الاحتياط في اختيار المدني وبين من عارضه في ذلك الوجوه

قال الكر الف ومائتا رطل فالشيخان وابن البراج وابن حمزة وابن ادريس رحمهم الله حملوا الرطل المذكور فيها على العراقي نظرا الى حال الراوي فان ابن ابي عمير من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذي روى عنه ايضا كذلك والى ما روى محمد بن مسلم عنه عم من كونه ستمائة رطل فانه لا يمكن الجمع بين الروايتين الا بحمل الاولى على العراقي والثانية على المكي الذي ضعفه كما مر واما السيد المرتضى وابن بابويه رحمهما الله فحملاه على الرطل المدني نظرا الى حال الامام وبلده الذي هو المدينة المشرفة والى ان الاحتياط يقتضي ان يكون الحمل على ذلك وما قيل في رد هذا الاحتياط من انه لا احتياط في الاشتغال الى التيمم بمجرد ملاقاة النجاسة لذلك المقدار كما هو مذكور في الحبل المتين موافقا لمختلف يمكن ان ينقض باجرائه في اصل الكر والماء القليل الذي يعمل به ابن ابي عقيل فيستلزم ان لا يكون العمل بالكر احوط من العمل به وهو كما ترى فالحق ان معنى كون العمل بشيء احوط من العمل بالآخر انه مقبول عند العامل بالآخر ايضا بدون العكس فيكون كالمتفق عليه وظاهر ان العمل بما هو احوط من العمل بالمختلف فيه ولا ينافي هذا الاحتياط عدم كون الانتقال بل ولا كون عدم الانتقال الى التيمم احتياطا عنده لعدم تعين العمل بالمدني وبتعين العمل بالعراقي فان العمل مرتد في الصورة الاولى بين المدني والعراقي وفي الثاني بين العراقي والتيمم وظاهر انه يجوز ان يختلف طريق الاحتياط باختلاف الاضافة على ان الحكم بعدم كون الانتقال الى التيمم احتياطا في الثانية محل تامل كما لا يخفى واما الثاني من القسمين فالمشهور المعمول به منه ما رواه اسمعيل ابن جابر قال سئلت ابا عبد الله عم عن الماء الذي

لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار والاخرى
ما رواه ابو بصير قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون
قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصف في مثله ثلثة اشبار ونصف
في عمقه من الارض فذلك الكر من الماء فالصدوق والشيخان وباقي القميين والعلامة
في المختلف وبعض المتاخرين كالشيخ علي رحمهم الله ذهبوا الى مقتضى الرواية الاولى
لقوة سندها ويؤيدها امكان الجمع بينها وبين الاخرى بحمل الزيادة عليها
في الاخرى على الاستحباب واما الشيخ واكثر الفقهاء العظام قدس الله اسرارهم
فذهبوا الى مقتضى الثانية فانها وان طعن فيها بالضعف لجهالة احمد بن محمد
بن يحيى ووقف عثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير من رجال سندها لكنها
والعمل بها احوط من العمل بالاولى وذلك ظاهر واما الطعن في متنها بخلوه عن
بيان قدر العمق مع انه مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه الشيخ البهائي قده
في الحبل المتين بقوله واستضعفه بان الاكتفاء في المحاورات بالمقام ودلالة سوق
الكلام شائع على انه يمكن توجيهها على وجه يسلم به من هذه ايضا باعادة
الضمير في قوله عم في مثله الى ما دل عليه قوله عم ثلثة اشبار ونصفا اي في
مثل ذلك المقدار لا في مثل الماء اذ لا محصل له وكذا الضمير في قوله عم في عمقه
اي في عمق ذلك المقدار من الارض وايضا فالظاهر على تقدير الاغماض عن هذا
التوجيه ان المسكوت عنه انما هو العرض واما العمق فمبين لان قوله عم في عمقه
من الارض اما حال عن مثله او نعت لثلثة اشبار الذي هو بدل من مثله
ولولا الحمل على هذا لصار قوله في عمقه من الارض كلاما متهافتا فحاشاه عم
عن التلفظ بمثله انتهى وللاستاد دام ظله اما هنا في شرح الكافي في بيان معنى هذا

الحديث

الحديث ان لفظة في ليست في شيء من الموضعين مستعملة في المعنى المتعارف
عند اهل الحساب وهو ضرب شيء في اخر كما حملها القوم عليه بل بمعنى الظرفية
والظرف اما لغو متعلق بكان او مستقر صفة لثلثة وايضا لفظ المثل ليس
بمعنى المماثلة في القدر كما فهموه بل بمعنى الصورة التي يوصف بها الشيء في نحو
قولهم ضربت له مثلا اي مطلوب بصورته والتمثيل بمعنى التصوير ماخوذ
من هذه المادة فالمراد به هيهنا سعة السطح الظاهر من الماء المعبر عنه بالعرض
في حديث اخر في مثل هذا المقام كما سيجيء بعيد هذا والظاهر ان لفظ ثلثة اشبار
في الثاني ليس مجرورا على البدلية من الضمير كما هو المعروف بينهم بل منصوب
على انه خبر ثان لكان وجر لفظ نصف في الثاني او فيهما على اختلاف النسخ من
قبيل الجر بالجوار على ما ذهبوا اليه في اية الوضوء فيصير معنى الحديث حينئذ
ان قدر الماء اذا كان ثلثة اشبار ونصفا في سعة سطحه الظاهر وكان ايضا ثلثة
اشبار ونصفا في عمقه فذلك هو الكر وقد حمل ايضا دام ظله هذا الحديث على تقدير
الكر في ماء البئر المستدير سطحه غالبا موافقا لنظيره المروي في الكافي ايضا عن
ابي عبد الله عليه السلام من قوله اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت و
كم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها وحمل تقريب
مساحته من مساحة ما مر في تقدير الكر من رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله
عليه السلام انه ثلثة اشبار في ثلثة اشبار بنا على ما فهمه القوم منه من انه
تقدير ما يفرض من الماء في مثال حوض مربع يكون عمقه ايضا ثلثة اشبار فيرتفع
المخالفة الفاحشة بين مقتضى الروايتين المشهورتين ويقرب ايضا في المساحة كما
روى ايضا اسمعيل بن جابر قال سئلت ابا عبد الله عم عن الماء الذي لا ينجسه

شئ قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فان قدر الذراع شبران وحاصل
ضرب اربعة اشبار في سطح ثلثة اشبار سواء فرض مربعا او مستديرا لا يبعد
فاحشا عن حاصل ضرب ما مر في الروايات السالفة منه قدر فان قلت كيف يجوز
التفاوت في مقدار الكر وان لم يكن فاحشا الطهور بان الماء الذي ينجس بملاقاة
منه بملاقاة النجاسة يجب ان يكون على حد معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا
قلنا يمكن ان يوجه التفاوت المذكور بانه يجوز ان يكون قدر الكر حقيقة اقل من
جميع تلك المقادير او مطابقا لاقلها ويكون اعتبار الاكثر منه مبنيا على رعاية الفضل
والاستحباب فيكون التفاوت بحسب الروايات منوطا بتفاوت مراتب الفضيلة
نظير ما مر في اصل اعتبار الكر واختلاف الامام في قدره على مذهب ابن ابي عقيل
وهذا التوجيه ملائم لما ورد في بعض الروايات من تقديره بخمس من اخبار
المدينة وفي بعضها باكثر من راوية فان الظاهر من الحب والراوية اقل انهما
اقل مقدارا من جميع ما مر من الاوزان والاشبار ايضا ملائم لما نقله الشهيد ره
في الذكرى عن ابن طاوس ووجهه بقوله والعلامة ابن طاوس ره ذكر ونحو
الماء وعدم مناسبته للمساحة بالاشبار ومال الى دفع النجاسة بكل ما روي و
كانه يحمل الزايد على الندب انتهى وما قال الشيخ البهائي ره في الحبل المتين بعد ذكر
ذلك انه لا يخرج في الحقيقة عن قول القميين انتهى مشعر بان القدر المعتبر عنده
اقل من جميع الاقدار المروية فتامل وايضا لا يلائم ما قيل ان للكر مقادير مختلفة يكفي
العمل باقلها او يفضل عليه باوسطها ويفضل عليها باكثرها ولا يجوز الانتقال الى
التيمم الا عند فقدان الجميع ولكن لا يلائم الطريقة المشهورة بين جمهور الفقهاء
حيث اختار كل منهم في تقديره قدرا خاصا من الوزن او حدا معينا من المساحة

اوامر

اوامرا مردد ابين وزن معين ومساحة معينة ولم يعتبر ما لا يطابقه الاعلى ما ذكر او
نحو من المطابقة فان الشيخ ره جعل الوزن الذي ذهب اليه اصلا في بابا الكر
وما اعتبره من المساحة مبنيا على مطابقته له قال ره في الاستبصار في ذيل ذكره
الوزن بعد ذكر الروايات التي في المساحة فلا ينافي هذا الخبر ما تقدم من الاخبار
لانا كنا ذكرنا في كتابنا تهذيب الاحكام ان الحمل على هذا الخبر على ما نص الشيخ
او المفيد ره وحملنا ما ورد من التحديد بالاشبار على ان يكون مطابقا لذلك
بان يكون مقدارها المقدار الذي يطابقها وكانه جعل لنا طريقان احدهما
ان نعتبر الارطال اذا كان لنا طريق اليه واذا لم يكن طريق الى ذلك اعتبر
الاشبار لان ذلك لا يتعذر على حال من الاحوال انتهى وظاهر العلامة و
الشهيد ومن تبعهما ره انهم جعلوا خصوص المساحة المختارة عندهم اصلا لا
فرعوا اختيار العراقي في الارطال دون المدني على مناسبته لها في حكم المطابقة
لما استنسوه من المساحة وظاهر الصدوق ره انه جعل كلا من الوزن المخصوص
والمساحة المخصوصة اصلا مستقلا بتخيير المكلف في العمل بايهما شاء اذا احتياط
من الوزن في اكثرها او من المساحة اقلها ويصرح بقصده بمناسبة احدهما للاخر
دليل على ذلك هذا حكاية الاقوال والا فالامر مع الاشارة الى بعض ما يرد
عليها في هذا الباب وانت اذا احطت بها تبين لك ان قدر الكر عند من يعتبر
من اعاظم الفقهاء قدس الله اسرارهم لا يخرج عن احد اربعة احتمالات
ماية رطل عراقي او الف ومائتي رطل مدني او سبعة وعشرين شبرا وهو مكسر ثلثة
في ثلثة او اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر وهو مكسر ثلثة ونصف في مثلها
فلما ان قدر الرطل العراقي مختلف فيه بين العلامة وغيره من جمهور الخاصة

تحويل المقادير الخمسة كلها الى الارطال والاشبار

بعينه لاحتمالات بدلات الاشبار خمسة لا ستة كما يسبق الى بعض الاذهان
من جهة سراية هذا الخلاف الى المدني ايضا لكونه رطلا ونصفا بالعراقي بحكم
كما سبق بناء على ان القائل بالمدني في هذا الباب من جملة جمهور الخاصة فلا
يحتمل المدني عنده الا ما يكون رطلا ونصفا بالتفسير المعتبر عندهم ثم ان المتا
خ لما قصدناه من توضيح طريق الاحتياط بتحويل تلك المقادير الخمسة كلها من الارطال
والاشبار الى وزن معروف في زماننا كالمن التبريزي والمثقال الصيرفي او رد بعضها
الى بعض اخر منها كالارطال الى الاشبار حتى يصير الجميع من قبيل واحد ويعرف النسبة
بين نسبة كل واحد منها الى الاخر فيتيسر للمكلف اختيار الاحتياط في كل
حال من الاحوال فنقول بناء على ما سبق في المقدمة من قدر الرطل العراقي و
المدني ونسبة كل منها الى المثقال الصيرفي والمن التبريزي وعلى ما ضبطنا
سابقا في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير من ان ما يملأ من الماء المتوسط
في الثقل والخفة قدر مكعب شبر من المكان يكون على وزن اربعة امنان تبريزية
وثلثمائة وستة وخمسين مثقالا صيرفيا ان قدر الف ومائتي رطل عراقي على تفسير
جمهور الخاصة في الرطل مائة وثمانية واربعون منا تبريزيا وثلثمائة واثنان واربعون
مثقالا صيرفيا وستة اسباع مثقال وقدره على تفسير العلامة فيه مائة وستة و
اربعون منا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا الا ثلثة عشر جزءا من تسعة عشر
جزء من مثقال وقدر الف ومائتي رطل مدني انما هو مائتان واثنان وعشرون منا
تبريزيا وخمسمائة واربعة عشر مثقالا صيرفيا وسبعا مثقال وقدر سبعة وعشرين
شبرا مكسرا هو مائة واربعة وعشرون منا تبريزيا واثنا عشر مثقالا صيرفيا وقدر
اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مائة وستة وستون منا تبريزيا

بيان ترتيب المقادير الخمسة من الكثرة الى القلة تسهيلا لرعاية الاحتياط

وخمسمائة

وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا صيرفيا ونصف مثقال فالاكثر قدرا من تلك
الخمسة هو الثالث الموافق لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن تبعهما
رحمهم الله في الوزن ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه
رحمهم الله في المساحة ثم يتلوه الاول الموافق لقولهم ايضا في الوزن ثم يتلوه
الثاني الموافق لقول العلامة للطريقة في الوزن ثم يتلوه الرابع الموافق لقول
الصدوق وسائر القميين رحمهم الله في المساحة وهكذا النسبة عند رد الجميع
الى الاشبار ايضا فان الصورة الاولى في الترتيب الاخير المعمول فيه الاكثر فالاكثر
موافقة لثمانية واربعين شبرا وكسر قريب من خمسة اتساع شبر والصورة
الثانية فيه مطابقة لاثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر والصورة الثالثة
فيه موافقة لاثنين وثلثين شبرا وكسر قريب من اربعة اتساع شبر والصورة الرابعة
فيه قريبة من تمام اثنين وثلثين شبرا والصورة الخامسة فيه مطابقة
لسبعة وعشرين شبرا فاتضح بالتفاصيل المذكورة والمراتب المرتبة طريق
سلوك الاحتياط وفقا وترتيبه ويتضح ايضا لمن تامل فيما نبهنا عليه كون
بعض حق القول في مباحث متفرقة من هذه المسئلة غير منقحة الى الآن
بين القوم على وجه ترتضيه الطبائع السليمة منها ان ما ذهب اليه ابن الجنيد
على ما نقل عنه في المختلف من ان مبلغ القلتين موافق للكر من وزن الف
ومائتي رطل ومقدار مائة شبر هو مستلزم لتوافقهما ايضا في القدر من بعيد
التوهمات لوجهين الاول ان معظم اهل اللغة ذكروا ان القلة هي الجرة العظيمة
معروفة بالحجاز والشام وان القلتين تتحاذي قدر الراوية من الماء التي يقدر
حمل بعير ومن الظاهر البين ان ما يكون مقدار حمل بعير لا يبلغ وزن الف ومائتي

... في المقام على عبارة العلامة في المختلف

رطل عراقي فضلا عن المدني ثم فضلا عن مقدار مائة شبر الثاني ان النسبة
من الارطال المذكورة فضلا عن العراقية لا تبلغ الا مبلغ خمسين شبرا فكيف
يمكن ان تكون موافقة لمائة شبر هذا هو القول الفصل هنا واما ما اورد عليه
العلامة في المختلف بقوله وهذا قول غريب لان اعتبار الارطال يقارب قول
القميين ويكون مجموع اشباره تكسيرا عندهم سبعة وعشرين وعند الشيخ اثنين
اربعين شبرا وسبعة اثمان شبر ايضا فكيف يكون اغرب منه اما اولا فلحمل الارطال
في كلامه على المدنية مع انه ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون الارطال
عراقية او مدنية ان ابن الجنيد وسلار اطلقا اي لم يقيدا باحدهما واما
ثانيا فلانه على هذا الحال لا وجه لقوله يقارب قول القميين فانه مشعر بتقاربهما
وهو مفقود واما ثالثا فلان الصحيح في قوله مجموع اشباره ان كان راجعا الى قول
القميين حتى يكون حاصل الايراد انه لا يزيد قدر تكسير الارطال بحسب تكسير الاشبار
عندهم على قدر سبعة وعشرين شبرا وعند الشيخ على قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان
شبر فكيف يبلغ الى مائة ففيه ان القميين لا يقولون بمطابقة قدر ما اختاروه في
وزن الكر لقدر ما اختاروه في مساحته من قدر سبعة وعشرين شبرا كما مرت الاشارة
اليه وكيف يمكنهم القول بذلك مع نهاية التباين بين مقداريهما وان الشيخ ايضا
لا يقول بمطابقة قدر مختار القميين في وزنه من الارطال المدنية لقدر ما
اختاره في المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر وكيف يمكن القول
به منه مع حمله الارطال على العراقية على ان كلا من القميين والشيخ لو ادعى
تلك المطابقة لما يضر بابن الجنيد الاستبعاد اثباتها وان ذلك وان كان الصحيح
راجعا الى الكر حتى يكون حاصل ان قدر الكر بحسب ما اعتقده القميين كذا

وعندي

وعند الشيخ كذا فلا يلائم تمهيد ان اعتبار الارطال يقارب قول القميين بل الاول
اصلا فان نقل مذهبهما في مساحة الكر في مقام ورد مذهبه فيها انما لا طائل تحته
ومثل هذا الامثال ان يقال في مقام رد قول القصد وفي التكسير ان مجموع اشباره
عند ابن الجنيد كذا وعند الشيخ كذا وهو كما ترى ومنها ان ما يحكى عن القطب الراوندي
من تقديره الكر بما بلغ مجموع ابعاده عشرة اشبار ونصفا بدون اعتبار الضرب و
التكسير مبني كما مر على حمله رواية ما وقع في رواية ابي بصير من لفظة في على معنى المعية
والجمع لا الضرب واستعمالها في هذا المعنى وان كان واقعا مثل قوله عليه السلام
في قدر مسافة القصر بريد في بريد ولكن من حملها في هذه الرواية عليه يلزم
ان يكون قدر الكر متفاوتا بتفاوت كيفية توزيع المجموع المذكور على الابعاد
الثلاثة او عند تساوي ابعاده يكون اكثر قدرا من سائر صورة المفروضة
ومنطبقا على القدر المشهور في مساحته وعند اختلاف الابعاد يكون تارة
موافقا لمقدار بعض المذاهب الاخر وزنا او مساحة وتارة واقعا فيما بين
بعضها وبعض اخر وتارة ناقصا عن الجميع فاحشا وغير فاحش وايضا الخرم
يكون قدر معين من الماء كما يبلغ سبعة وعشرين شبرا كرا عند كونه على بعض
الاشكال كستة اشبار في ثلثة في واحد ونصف وغير كر عند كونه على شكل
اخر كثلثة في ثلثة في ثلثة وايضا يلزم ان يكون مثلا قدر اربعين شبرا
الماء فيما لم يبلغ مجموع ابعاده عشرة ونصفا كخمسة في اربعة في اشبر ناقصا
عن الكر وقدر شبر بل اقل فيما بلغ طوله وعرضه ذلك زائدا عليه وايضا يلزم
عدم انتهاء صورة المفروضة المختلفة قدرا في جانب القلة الى حد لا يمكن ان
يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذي دربة في خواص المقادير وصنائع المساحة

بيان ضعف مذهب القطب الراوندي
توجيه على بعض الاجوبة الراوندي
في هذا المقام

فما ذكره بعض اجلّة المتاخرين ان ابعد الفروض هيهنا ما لو كان كلّ من عرضه وعمقه
شبرا وطوله عشرة اشبار ونصفا مع كونه كما قيل محلّ المناقشة بان الابعاد الثلثة
في الفرض الذي ذكره زايد على عشرة ونصف كما هو المفروض جزء بعيد جدا وايضا اعترض
الشيخ البهائي ره في الحبل المتين عليه بوجود ما هو ابعد منه فيما كان طوله تسعة
اشبار وعرضه شبرا واحدا وعمقه نصف شبر لا يخفى عن غرابة تحديد مثل هذا المكان صدور
مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف عن القطب الراوندي مستبعد فتصدى الشيخ
البهائي فيه لنحو توجيه وتاويل له بقوله والذي يظهر ان مراده طاب ثراه ان الكرّ
هو الذي لو تساوت ابعاده الثلثة لكان مجموعها عشرة اشبار ونصفا وح ينطبق
كلامه على المذهب المشهور والله اعلم بحقايق الامور ومنها ان الشيخ ره بناء على
ما ظهر مما سبق جعل الوزن بالارطال العراقية اصلا في باب الكرّ ثم اعتبار في
المساحة قدر اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر لا قدر سبعة وعشرين
كما اختاره الصدوق قدس سره لكونه مطابقا للوزن المذكور دونه فلا يخفى
انه لو اراد المطابقة الحقيقية لكان ظاهر الفساد لما سبق ان التفاوت بينهما اكثر
من ثمانية واربعين منا تبريزيا ولو اراد المطابقة الحكمية الاضافية بمعنى انه
اقرب الى الوزن المذكور مما اعتبره الصدوق لكان ايضا فاسدا وهما لان
التفاوت بين وزن الارطال العراقية ووزن ما اعتبره الصدوق في المساحة
اقل من ذلك فانه لا يصل الى خمسة وعشرين منا فالوجه ان يوجه بانه اراد
بالمطابقة المذكورة عدم نقصان مبلغ الاشبار المذكورة عن مبلغ
الوزن الذي جعله مناطا لمقدار الكر فان هذا في حكم المطابقة من جهة
تيقن بلوغه الى قدره فلا يضر كونه زايدا عليه وانما المضر نقصانه منه كما في

الصدوق

كلام مع الشيخ في زعمه موافقة الارطال العراقية للمساحة المشهورة بل ساير المساحات

كلام مع العلامة في تعليله مخالفة ابن بابويه في الوزن بانه يستلزم تحديد الشيء الواحد بامرين مختلفين

الصدوق قدس سره لا يذهب عليك ان هذا التوجيه انما هو ملايم لما فعله الشيخ في بعض
كتبه الفقهية كالنهاية حيث اختار في المساحة هذا القدر المعين واما ما قال في
التهذيب بعد ذكر رواية الوزن فاما الاخبار التي رويت مما يتضمن التحديد بثلثة
اشبار والذراعين وما اشبه ذلك فليس بينها وبين ما رويناه تناقض لانه يمتنع ان
يكون ما قدره هذه الاقدار وزنه الف ومائتا رطل انتهى فتوجيهه مخصوصا
بالنسبة الى الرواية التي اختارها الصدوق ره مشكل جدا والوجه ظاهر فتامل
ومنها ان العلامة ره في المختلف بعد ما نسب ما ذهب اليه ابن بابويه في مساحة
الكر خالفه في الوزن المعتبر عنده معللا بان الارطال العراقية تناسب ثلثة
الاشبار بخلاف المدنية فانها تفضل عليها ومن المستبعد تحديد الشيء الواحد
بامرين مختلفين انتهى ولا يخفى ان هذه الطريقة انما تسلم عن الاستبعاد المذكور
اذا لم تفضل الارطال العراقية على حاصل المساحة المذكورة في القدر و
قد تبين انها عنده زايدة عليه باكثر من اثنين وعشرين منا تبريزيا فيلزم
ايضا تحديد الشيء بامرين مختلفين وان كان الاختلاف بينهما اقل من الاختلاف
الواقع بين تحديدي ابن بابويه نعم لو كان علل هذا الاختيار بمحض كون هذا
الوزن انسب الى تلك المساحة من الوزن الذي اعتبره ابن بابويه لعدم كون
التفاوت بينهما كما حقق لكان له وجه ومنها ان الشهيد ره في الذكرى بعد
ما اختار في قدر الكر المساحة التي ذهب اليها الشيخ قدس سره حمل الارطال على العراقية
معللا بكون هذه الارطال انسب بالمساحة المذكورة من المدنية وانت خبير
بعد الاطلاع على ما حققناه بان تفاوت الارطال العراقية بالنسبة الى المساحة المذكورة
يزيد على ثمانية واربعين منا وتفاوت المدنية بالنسبة اليها لا يبلغ الى ستة

كلام مع العلامة ره في حمله الارطال على العراقية بعد اختياره المساحة المشهورة معللا بكونها انسب

كلام مع الشهيد ره في حمله الارطال على العراقية معللا بكونها انسب بالمساحة من المدنية

وعشرين مناً فلا يكون انسب به منها بل الامر بالعكس على انه لو فرض كونهما
متساويين بل كون تفاوت المدنية اكثر ايضا لكان الانسب هو اختيار هذه
العراقيه بناء على زيادة تلك على المساحة المذكورة ونقصان هذه عنها
اذ التيقن بحصول النصاب الشرعي الذي مناطه قدر المساحة المذكورة يحصل
من المدنية الزائدة لا العراقية الناقصة وان كان قدر نقصانها عنها اقل من
قدر زيادة تلك عليها نظير ما ذكرنا في توجيه اختيار الشيخ ره واذا عرفت هذا ظهر
عندك سقوط ما به نقض الشيخ البهائي ره في حواشي رسالته الموسومة بالكرية
عما ظن من التصادم بين ما ادعى الشهيد قدس سره من كون العراقية انسب
بالمساحة المختارة عنده وعند الجمهور وبين ما ادعى العلامه ره من كونها انسب
المختار عنده وعند ابن بابويه بناء على ان الارطال العراقية ان ناسبت مذهب
ابن بابويه كما قال العلامه بعدت عن مناسبة مذهب الجمهور بل تكون الارطال
المدنية انسب به منها اذ التفاوت بين المذهبين في قدر المساحة قريب من
التفاوت بينهما في الوزن بقوله مراد الشهيد ان اعتبار الرطل العراقي قريب
المقدرين بالاشبار على كلا من الروايتين بخلاف الرطل المدني فانه شديد البعد
عما تقتضيه رواية الشبرين انتهى فتامل ومنها ان المعلوم بالتتبع من اقوال
جميع فقهائنا القائلين بنجاسة الماء القليل بمحض ملاقاة النجاسة في تحديد
الكر سوى ابن الجنيد والقطب الراوندي والسيد المرتضى رحمهم الله تعالى
ثلثة احدها المفهوم المردد بين الارطال المدنية وما بلغ تكسيره الى سبعه
وعشرين شبرا كما ذهب اليه الصدوق ومن تبعه وثانيها المفهوم المردد بين
الارطال العراقية وما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين شبرا كما هو مذهب العلامة
وثانيها

وثالثها المفهوم المردد بين الارطال العراقيه وما بلغ تكسيره الى اثنين واربعين شبرا
وسبعة اثمان شبر كما هو المشهور المعمول به عند الشيخ واكثر الفقهاء فالماء الذي
لا ينقص قدره عما يصدق عليه الكليات الثلثة جميعا يكون كرا بالاتفاق والعمل
به مقبول عند جميعهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان مقدار الاو سط من المقادير
الخمسة التي رتبناها وهو ما يكون بالوزن مائة وثمانين مناً وبالمساحة اثنين وثلثين شبرا واكسرا سنقف بالوصف المذكور ومصداقا
للقضية المشهورة المصدرة بخير الامور فانه مطابق لما يصدق عليه المفهوم
الثالث الذي احد فرديه هو الارطال العراقية المعتبرة عند الجمهور الموافقة
لهذا المقدار وزنا بل يدعى على ما يصدق عليه المفهوم الاول والثاني لقربه
من اربعة وعشرين منا موافق لقريب من ستة اشبار فان احد فردي كل من
المفهومين هو ما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين موافق لمائة واربعة وعشرين
منا وكسر واما ابن الجنيد والقطب الراوندي رحمهما الله فقد عرفت
حقيقة مقالتهما واما المرتضى قدس سره فالمعلوم من مذهبه هنا ليس الا
موافقته لابن بابويه في القول بالارطال المدنيه ولم ينقل منه شيء في تعيين
احد المساحتين فان كان فيه ايضا موافقا له فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا
للشيخ او منفردا باعتبار الارطال دون شيء من المساحتين نصبه الاقوال المعتبرة
اربعة ويكون مصداق الجميع المقدار الثاني اما الاول فقد مر وبهذه الفائدة
الجليلة الجديدة نختم الكلام في تلك المسئلة الشديدة **واما المسئلة الثانيه**
فاعلم ان العصير العنبي باعتبار ما يعرض له من الغليان وتوابعه يتعلق به
احكام شرعيه الحكم الاول الحرمة اتفق فقهائنا رضوان الله عليهم على

كلام الشيخ البهائي ره فيما يقتضي من التصادم بين دعوى العلامة انسبية العراقية للشهيد رحمه الله الى المشا عند المساحه

حصر المذاهب العول عليها في تقدير الكر في ثلثه وبيان مقتضى الاحتياط بمساواة مساحة

تحقيق بعض العلماء المرتضى عليه الرحمة في العصير العنبي لقائه

بيان بطلان الاشتداد المنضم الى الغليان في عبارة بعض الفقهاء

تحقق الحرمة فيه مطلق الغليان المفسر بالقلب فيما روى في الكافي والتهذيب عن حماد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن شرب العصير قال تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب الحديث والمراد به على ما يظهر من كلام الشيخ وغيره هو ان يصير اسفله اعلاه ولعله هو المقصود ايضا من النشيش فيما روى في الكافي وغيره عن ذريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا نش العصير وغلى حرم الحديث فان النشيش هو صوت الماء وغيره عند الغليان فعلى ذلك يكون العطف بالواو في الرواية للتفسير ويحتمل ان يكون المقصود من النشيش حالة مقارنة للغليان او متقدمة عليه فيكون العطف لمحض الجمع او الترتيب للاشعار بعدم انفكاك احدهما عن الآخر او عدم كفاية النشيش بدون الغليان وما وقع في نسخ التهذيب من لفظة او بدل الواو هنا مؤيد لعدم الانفكاك واما ما ضم اليه بعض الفقهاء في هذا المقام من الاشتداد بقوله اذا غلى واشتد فان كان المراد به معنى القلب او النشيش او معنى الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان كما قيل فضمه الى الغليان من قبيل ضم النشيش اليه في الرواية وان كان المراد به معنى آخر يمكن ان يحصل بعد الغليان بدونه معتبرا معه في تحقق الحرمة فلا دليل عليه في الروايات بل انها انما تدل على استقلال مجرد الغليان في علية الحرمة من غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل الدلالة عليه كالقلب والنشيش على ما مر وكاصابة النار فيما روى في الكافي والتهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث فان اصابة النار بعنوان التأثير كما هو المراد من جملة اسباب الغليان فتدل عليه دلالة السبب على

السبب

بيان استقلال الغليان في سببية الحرمة وكون القلب والنشيش واصابة النار دلالات عليه

ذكر مذاهب الفقهاء في الحاق الغليان بالعصير والاشتراط والاختلاف في التخصيص

السبب واما ترتب الحرمة على اصابة النار بخصوصها كما يتوهم من ظاهر هذه الرواية فليس بمقصود فانها بدلالة رواية حماد وغيرها من العمومات مترتبة على الغليان سواء كان مسببا عن الاصابة المذكورة او عن غيرها وقد صرح الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة بالعموم فساوى بين كونه بالنار وغيرها وعد صاحب الوسيلة الغليان بنفسه من موجبات الحرمة ما لو جعل التخصيص المذكور باعتبار الفرد الغالب وخصوصية الغاية المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة التي تتحقق بهذا السبب الخاص لا غاية الحرمة المطلقة فان ما يحرم بغليانه بنفسه انما يكون غاية حرمته هي الخلية بدون ذهاب الثلثين الحكم الثاني النجاسة وقد ذهب ابن حمزة في الوسيلة الى تخصيص النجاسة في العصير المذكور بغليانه بنفسه لا بغيره كالنار وظاهر ما ذهب اليه المحقق والعلامة التعميم ولكنهما اشترطا مع الغليان الاشتداد والشهيد ره في البيان بعد ذكر نجاسة المسكر المائع بالاصالة قال والحق بها عصير العنب اذا غلى واشتد بمعنى الثخانة في الذكرى بعد نقل كلام المحقق في المعتبر ولا يخفى الا مع الاشتداد قال وكأنه يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى وبعض المتأخرين عد العصير اذا غلى من النجاسات بدون تخصيص او اشتراط فالحكم بين القائلين بنجاسته مردد بين التخصيص والاشتراط والاطلاق ولا مستند لشيء من هذه المذاهب في الروايات المضبوطة المعمول بها كما صرح به الشهيد الاول في البيان قال لم اقف على نص في تنجيسه الا ما دل على نجاسة المسكر لكنه لا يسكر بمجرد غليانه واشتداده وفي الذكرى بعد نقل قول ابن حمزة والمحقق وذكر توقف العلامة في النهاية قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا نص على نجاسة غير

المسكر وهو منتف هنا انتهى وكذا صرح به الشهيد الثاني في شرح الشرايع فقال
والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتاخرين ومستنده غير معلوم بل النص
انما دل على التحريم انتهى اذا عرفت ذلك فلا تغفل عن ان ما ذكره العلامة في المختلف
بقوله والخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه
نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر والسيد المرتضى وابي
الصلاح وسلار وابن ادريس وقال ابو علي ابن ابي عقيل من اصاب ثوبه
او جسده خمرا او مسكر لم يكن عليه غسلهما لان الله تعالى انما حرمهما تعبدا
لا انهما نجسان وكذلك سبيل العصير والخل اذا اصاب الثوب والجسد وقال ابو
جعفر بن بابويه لا باس بالصلوة في ثوب اصابه خمر لان الله تعالى حرم شربها
لم يحرم الصلوة في ثوب اصابته مع انه حكم بنزح ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فيها
لنا وجوه الاول الاجماع على ذلك فان السيد المرتضى قال لا خلاف بين المسلمين
في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ الخمر نجسة بلا
خلاف وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا الفقاع بذلك وقول السيد
المرتضى والشيخ حجة في ذلك لانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان
فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل
احادا انتهى حرر بين وجوه الاول حكمه بنجاسة كل مسكر بدون استثناء
هذا المايع بالاصالة مع انه مستثنى عنه بالاتفاق والثاني حكمه بنجاسة العصير
المذكور قبل ذهاب ثلثيه مطلقا مع انه لا خلاف في طهارة بعض انواعه
قبل ذهاب ثلثيه اذا صار خلا كما سيجيء والثالث حكمه بكليهما بدون اشتراط
الاشتداد مع تصريحه به في سائر كتبه والرابع نسبة القول بنجاسة الجميع

الداخل

الداخل فيه العصير المذكور الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ والمرتضى
رحمهما الله مع ما ترى من خلو كلامهما الذي نقل عنهما عن ذكر العصير ومع
ما مر من تصريح الشهيد ره مع كمال تتبعه وتبحره المعلوم لكل من له ادنى تتبع
بعدم وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده ومع عدم ادخال احد ممن
عده في جملة العلماء المذكورين والخامس دعواه الاجماع على هذا الحكم المشتمل
على نجاسة العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقله عن المرتضى انما
هو في خصوص الخمر وما نقله عن الشيخ خال عن ذكر العصير بل عن ذكر عدم الخلاف
في غير الخمر مثل الحكم الثالث والرابع الحلية والطهارة لما كان الغليان الموجب
للحرمة او النجاسة على وجهين كونه بغير النار وكونه بالنار ومرجع كل منهما اما
على صيرورته خلا او خلا تكون الاحتمالات العقلية اربعة ولعدم جريان
العادة بصيرورته خلا بغير النار يكون الحادثة منها ثلثة الاول ان يصير
خلا بدون اصابة النار ويعبر عنه بنفسه والنخاس باعلاء حرارة من الهوا
والشمس الثاني ان يصير خلا مطبوخا على النار الثالث ان يصير خلا بعد
ان اصابته النار بابقائه على حاله مدة ولا خلاف في حلية الاول وطهارته
مطلقا ولا في حلية الثاني وطهارته بشرط ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه
واما الثالث فصرح بما ذكره الشيخ ره في النهاية بقوله والعصير لا باس بشربه و
بيعه ما لم يغل وحد الغليان الذي يحرم ذلك هو ان يصير اسفله اعلاه فاذا
غلى حرم شربه وبيعه الى ان يعود الى كونه خلا واذا غلى العصير على النار لم يجز
شربه الى ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وحد ذلك هو ان تراه وقد صار حلوا
او يخضب الاناء ويعلق به او يذهب من كل درهم ثلثه دوانيق ونصف وهو

وهو على النار ثم ينزل به ويترك حتى يبرد فاذا برد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وابن حمزة في الوسيلة بقوله فان كان عصيرا لم يخل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يخل اما غلى من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه واعلاه اسفله حرم ونجس الى ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طيبا وان غلى بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس ويجتنب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل اصلا احل حلالا كان او عصيرا انتهى ان لا يكون حلالا وان كان ظاهرا وظاهر المحقق حيث قال في الشرايع ويحرم العصير اذا غلى من قبل نفسه او بالنار ولا يحل حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى والعلامة حيث قال في الارشاد عند تعداد الاشربة المحرمة والعصير اذا غلى واشتد الا ان ينقلب خلا او يذهب ثلثاه انتهى وكذا في القواعد والشهيد حيث قال في اللمعة ويحرم العصير العنبي اذا غلى حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى وكذا في الدروس ولان يكون حلالا ايضا وظاهر ما مر من رواية ابن سنان وكذا ما روي في الكافي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته ايشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث مؤيدا لقول الشيخ وابن حمزة بل في تمامه على حفظ ظاهرهما ولكن لا يخفى امكان تاويلهما بنحو من التخصيص فلا ينافي قول المحقق والعلامة والشهيد ولعل هذا التخصيص هنا هو لظاهر المناسب بتعميم حلية كل خمر وطهارتها بعد الخمرية والنجاسة بصيرورتها خلا فان صيرورة العصير مطلقا الى الخلية انما يكون بعد الخمرية كما هو المشهور وكل خمر يحل ويطهر بصيرورتها خلا وان كان بنحو من العلاج كالقاء الملح فيها على ما هو المتفق عليه بين الطائفة والله اعلم بحقيقة الحال

هذا هو

بهذا هو تصوير اصول هذه المسألة وتنقيح حقائقها وقد بقي هنا بعض فروعها وتوضيح دقائقها منها ان الاحكام المذكورة مخصوصة على المشهور بالعصير العنبي قال الشهيد ره في الدروس ولا يحرم العصير من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل بطبخ الزبيب على الاصح لذهاب ثلثيه بالشمس غالبا وخروجه عن مسمى العنب وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين لمفهوم رواية علي بن جعفر عن اخيه ع حيث سأله عن الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب ثلثاه فقال لا باس واما العصير الزبيبي فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية عمار وسال الصادق ع عن المصنوع كيف يصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثاه انتهى وكان مراده بالنشيش هنا السكر او ما يؤول اليه لا ما مر من الغليان او ما يقرب منه كما هو المعروف لسياق كلامه هنا ولتصريحه بما ينافيه في اللمعة بقوله ولا يحرم من الزبيب وان غلى على الاقوى ثم ان الشهيد الثاني ره في شرحها احال الاستدلال على هذا الحكم بخروجه عن مسمى العنب وباصالة الحل واستصحابه وذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب من التحريم لمفهوم رواية علي بن جعفر قال وفي سند الرواية والمفهوم ضعيفان فالقول بالتحريم اضعف اما النجاسة فلا شبهة في نفيها انتهى ولا يخفى ان الفرق بين القول بالتحريم والنجاسة في هذا المقام بضعف الاول وعدم الشبهة في انتفاء الثاني لا يخلو من خفاء لتساوي مفهوم الرواية بالنسبة اليهما وكان الوجه فيه ما مر من عدم النص على نجاسة العصير مطلقا وعدم القول بها الا من جمع معدودين وهم لا يقولون ههنا لا بالتحريم ولا بالنجاسة فيكون عدم النجاسة ههنا اتفاقيا وايضا لا يخفى ان كل ما

بيان حال العصير من الزبيب

كلام مع الشهيد ... في حرمة العصير من الزبيب

توضيح ما قال الشهيد السعيد في الحاق التمر بالعنب دون الزبيب

ثم ان حال العصير المطبوخ نحو عند ذهاب ثلثيه ...

استدل به على عدم تحريم عصير الزبيب سوى ذهاب ثلثيه بالشمس جار في
عصير التمر ايضا والاحتمالات فيها موجهات ولكن يمكن التمسك بالاول او بوجوه
عن صنيع العنب مشعر بوقوع تقييد العصير بالعنبي فيما يدل على حرمته بالنشاط
والحال ان الروايات المشهورة في هذا الباب خالية عن التقييد بهذا القيد
فلو تمسك القائل باستواء الزبيب والتمر بالعنب في ذلك بتلك العمومات لا يخلو
عن قوة ثم ان الشهيد ره كانه مائل الى ما يفهم من كلامه الى الحاق التمر بالعنب
دون الزبيب ولعل الوجه فيه الفرق بينهما من وجهين ذهاب ثلثي الزبيب
بالشمس دون التمر وتفاوت دلالة الروايتين بحسب الضعف والقوة فتدبر
ومنها ان ذهاب الثلثين في العصير الخالص محلل بلا شبهة كما مر فهل يكفي في
الممزوج بغيره ايضا الظاهر لا لما روي في الكافي والتهذيب عن عقبة بن
خالد عن ابيعبد الله عليه السلام في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب
عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي منه
عشرة ارطال ايصلح شرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال
الحديث فاكتفى في الجواب عن السؤال المذكور بذكر ما هو القاعدة الكلية في
هذا الباب وسلوك هذا الطريق من الجواب غالبا انما هو لاحد امرين اما
لظهور اندراج الصورة المسؤول عنها في موضوع تلك القاعدة كما اذا سئل عن
حال المشكوك في نجاسته فاجيب بان كل شيء طاهر ما لم تعلم نجاسته واما لظهور
عدم اندراجها فيه كما اذا سئل عن حال الماء القليل الملاقي للنجاسة فاجيب بان
الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى الاول يكون حاصل الجواب فيما نحن فيه كفاية
هذا الطبخ في الحلية وعلى الثاني عدم الكفاية بعود حمله الاستاد دام ظله في

شرح الكافي

ثم ان كلا من حلاوة العصير وحموضة الاناء وذهاب ثلثه دوانيق ونصف منه عند كونه على النار علامة مستقلة لذهاب ثلثيه

في شرح الكافي على الاول محللا بذهاب الثلثين في تلك الصورة عن كل من
الممزوج والممزوج به منه ولا يخفى امكان حمله على الثاني ايضا محللا بظهور
ان الذاهب من الماء فيها لطافته اكثر من الذاهب من العصير مع ان مفاد
القاعدة الكلية على طبق الروايات الاخر كما روي في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابيعبد الله عليه السلام ان العصير اذا طبخ حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال الحديث ان المفاد هو ذهاب ثلثي العصير
فان الظاهر كون الموصول في قوله ع هنا ما طبخ على الثلث عبارة عنه لا
عن كل شيء او كل مايع كما لا يخفى ومنها ان الشيخ ره في النهاية في كلامه الذي
نقلنا عنه ذكر لذهاب ثلثي العصير الذي هو مناط الحلية ثلث علامات الاولى
صيرورته حلوا والثانية خضبه الاناء وعلوقه به والثالثة ذهاب ثلثه
دوانيق ونصف منه عند كونه على النار اما الاخيرتان فمذكورتان في رواية
عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان روي في التهذيب عن عمر قال قال ابو عبد الله
عليه السلام اذا كان يخضب الاناء فاشربه وعن عبد الله عن ابيعبد الله ع
قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد
فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه واما الاولى فهي مذكورة في رواية معاوية بن
وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب
الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فاشربه فان ظاهرها وان كان
في بادي النظر لا يدل على كون الحلاوة علامة مستقلة لانضمامها الى غيرها
ولكن النظر الدقيق بقرينة ما مر من رواية عمر بن يزيد وما روي في التهذيب
ايضا عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل

عن اهل المعرفة بالحق بانه يقضي بالنجس ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرفه انه

يشربه على النصف فقال حمزة لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا

نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث

قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه قال نعم الحديث من حيث انها الدالة

على استقلال كل ما ضم الى الحلاوة في هذه الرواية بحكم بانه يحب ان يكون لكل

منها ان كلا من الحلاوة والخضب في قول صاحبه بذهاب ثلثيه اذا لم يكن من

المستحلين للبختج ممن يذهب ثلثاه كما هو المراد بقرينة رواية معوية بن عمار علامة

مستقلة تعطف بعضها على بعض فانها لو لم يحمل على ذلك لكانت تحمل اما على الجميع

علامة واحدة فتنافي الروايتين واما على ان بعضها علامة مستقلة دون بعضها

مخصوص متشوش به نظم الكلام ولا يليق ذلك بشانهم عليهم الصلوة والسلام

ثم ان ابن حمزة ره في عبارته التي من نقلها في من الوسيلة اقتصر عن ذكر ذهاب

ذكر ذهاب الثلثين الذي هو المناط الحقيقي بل ذكر ذهاب النصف ونصف السدس

اعتمادا على ما ذكره بقوله حتى يذهب ثلثاه بالنار وجعل ايضا مجموع الخضب

الحلاوة علامة واحدة فزاد بينها وبين الذهاب المذكور ولا يخفى ما فيهما اما الثاني فلما

عرفت واما الاول فلانه قاصر عن المراد فان ما يذهب منه بعد ما يزول به وترك

حتى يبرد يكون ايضا ذاهبا بالنار نعم لو كان قيد بما قيد به الشيخ ره بقوله وهو على

النار لكان مفيدا للمطلوب فالاحسن هو ما فعله الشيخ من التفصيل والبيان

كما ذكر ومنها انه يمكن في حد كل من الذاهب اعتبار كل من الوزن والكيل

ومعلوم ان نسبة الذاهب الى الباقي في العصير المذكور مختلفة بحسب الاعتبارين

لتقدم ما بعض مفروض منه بحسب الكيل على مثل هذا الجزء بحسب الوزن لذلك

طاهر

طاهر بالتجربة ويمكن ان يستدل ايضا بان نقصان الكيل والوزن هناك بسبب

عن انقلاب بعض اجزائه الى الهواء ومعلوم ان المنقلب الى الهواء من تلك الاجزاء

هو الالطف فالالطف وان اللطيف اقل وزنا واكثر حجما من الكثيف فما ينقص

من وزنه بالانقلاب المذكور يلزم ان يكون اقل مما ينقص من كيله بل ربما

على ان نقصان الحجم قد يكون بسبب تخلخله ايضا كما انه يحصل بعض الاجزاء في قوام بعض

آخر ودعوى ان تلك المداخلة لا يمكن فيما نحن فيه بناء على ان الحرارة موجبة

للتخلخل الذي هو ضدها ساقطة بجواز وقوعها من جهة ما يستلزمه من انفتاح

انسداد المانعة عنها وحصول الفرج المعدة لها مع ما يمكن هناك من ان يكون

في بعض الاجزاء قوة نفوذ وفي بعضها قوة جذب وقبض فيه فلا يتمسك

القويين بزوال المانع وحصول المعد ما هو من قبيل الاول منها او من قبيل

الثاني ويستحكم فيه كما قيل في سبب حصول التحقيق السواد من ممازجة الزاج

والعفص وتامل فبالجملة تبين ان ذهاب الثلثين في العصير المذكور من حيث

الكيل والحجم يتحقق قبل ذهابهما فيه من حيث الوزن فالعمدة في هذه المسئلة

تعيين ان المراد بالثلثين الذين ذهابهما مناط الحلية بل الطهارة ايضا على ما مر

هل هو الثلثان بحسب الكيل فيكون حلالا طاهرا عند وصوله الى هذا الحد او

الثلثان بحسب الوزن فلا يتحقق الحلية او الطهارة ايضا الا بعد تجاوزه عن الحد

المذكور ووصوله الى هذه المرتبة ولم ار احدا من العلماء السابقين رضوان

الله عليهم حام حول هذا المطلب الذي من اهم المهمات في هذا الباب بل ولم ار

في اثارهم ما يدل على تفطن احد منهم هنا بالتفاوت المذكور بحسب التقديرين

نحن نتكلم في تحقيق هذا المطلب فانه مع كونه من المهمات كان هو التقريب

ثم انا لم نقف على نص من العلماء الا انه ... ما هو مناط الطهارة والحلية ايضا من ذهاب الثلثين بحسب الكيل او بحسب الوزن

كلام ابن حمزة ره كالشهيد ره ... ذهاب الثلثين بل ذكر ذهاب النصف ونصف السدس ... الحلاوة والخضب علامة واحدة

لذكر هذه المسئلة في ذيل هذا البحث فنقول ربما يظن في بادي النظر ان يكون
المعيار للثلث والثلثين هيهنا ما هو بحسب الكيل لكونه معروفا بين الناس في
امثال ذلك ولسهولته عليهم من حيث امكان هذا النوع من التقدير لهم بالقصعة
والقدر وامثالهما من الادوات الدائرة واستغنائه عن ميزان صحيح او قبان مجرب
لا يظن به الا بعد تقريبات وتدقيقات لا يهتدي اليها اكثر الناس و
لتيسر تخمينهم النسبة الكيلية بين الذاهب والباقي بحس البصر ايضا بدون احتياج
الى آلة اصلا ولكنه يظهر بعد التامل في مفاد الروايات الواردة في ذلك ان المعيار
هيهنا هو التقدير بالوزن او ما في حكمه مما يطابقه وذلك لان حكمهم عليهم السلام
فيما روي عنهم في هذا الباب بترتب الحلية على ذهاب ثلثي العصير وبقاء ثلثه
او ما في معناه من ذهاب اثنين منه وبقاء واحد يدل على وجوب تحقق فناء هذا
القدر منه بالطبخ فنقول اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن لا يتحقق هذا
الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزائد على الثلث بحسب الوزن فانه مستلزم لامكان
بقاء الزائد عليه بحسب الكيل ايضا لتوافقهما في العصير المذكور قبل الطبخ بلا شبهة
وانما اشتبهت حال الكيل بعده من جهة حصول القوام واحتمال تداخل بعض
الاجزاء في بعض فلا يعرف بحسب الكيل في هذا الوقت قدر ثلثي العصير او ثلثه
وانما يعرف بحسب الوزن فيه وذلك لعدم حصول الاشتباه في حاله من جهة اصلا
ولنوضح ذلك بمثال فرضنا العصير ستة امنان موافقا لست قصعات معينة
فيجب ان يذهب ويفنى منها اربعة امنان مطابق لاربع قصعات حتى يصير حلالا
فاذا طبخ الى ان بقي قصعتان فحينئذ ان كان يحتمل ان يتوهم بلوغه النصاب من
حيث كون الباقي بقدر ثلث المجموع بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقدر
ثلثيه

ثلثيه ولكن العقل مجوزه بملاحظة القوام الحاصل فيه بالطبخ يحكم بامكان
كونه زائدا على الثلث بحسب الحقيقة فانه حال كونه رقيقا كان ثلثه بقدر
قصعتين فيمكن ان يكون هذا القدر مع هذا القوام والغلظ اكثر من الثلث
بقدر زيادة وزن الغليظ على الرقيق هيهنا فلا يكون الذاهب والفاني بقدر
ثلثيه لبقاء بعضه بالمداخلة المذكورة في قوام الثلث المذكور فاذا ادام
الطبخ حتى يطابق وزنه منين موافقا لقدر قصعتين في حال رقته يتحقق
كون الباقي ثلثا والذاهب ثلثين فيكون المعيار لمعرفة بلوغه هذا الحد بلوغه
هذا الوزن او ما في حكمه كبلوغه قدر قصعة ونصف اذا علم ان النسبة بين
وزني الرقيق والغليظ او بين وزني العصير قبل الطبخ والطلاء عند كونهما
على حجم واحد كنسبة واحد ونصف الى اثنين او كبلوغه قدر قصعة اذا علم
ان النسبة بينهما كنسبة الواحد الى اثنين وهكذا وبالجملة يمكن ان يقوم تلك
المعرفة ايضا لمن تتبع واستخرج النسبة مقام معرفة الوزن الذي هو المعيار
هيهنا على ما عرفت فتلخص بهذا التحقيق ان تحقق اليقين بذهاب ثلثي
العصير مطلقا موقوف على تحقق فناء الثلثين بحسب الوزن وقبل ان يتحقق ذلك
تكون الحال مشكوكا فيها لتعارض احتمال الذهاب وعدم الفناء بحسب اعتبار
الصورة والحقيقة فلا تحصل المعرفة اليقينية الحاصلة باصابة الثلثين الا كما
الحلية اليقينية الموقوفة على تحقق الذهاب على الوجه المذكور وفي بعض الفاظ
الروايات اشارة لطيفة الى هذا التحقيق مثل استعمال لفظ الباقي في مقابل
الذاهب فانه مشعر بان المراد بالذهاب هنالك هو الفناء والانفصال لا ما
يشمل الدخول والاندماج في قوام ساير الاجزاء فان الذهاب بهذا المعنى لا ينافي البقاء

في الجملة ولعل ذكر مقدار الثلث بعد ذكر ذهاب الثلثين في اكثر الروايات مع انه يجب بظاهر مستغنى عنه لدفع هذا التوهم فان قلت بعد ذهاب الثلثين يحصل الحلية سواء بقي الثلث او اقل منه فما الوجه في هذا التخصيص قلنا المراد تعيين الآن الذي هو الفصل المشترك بين نهاية زمان الحرمة وبداية زمان الحلية فافهم ومثل استعمال لفظة الاوقية فيما روى عن ابن ابي يعفور في الكافي والتهذيب انه قال اذا زاد الطلا على الثلث اوقية فهو حرام فانها سواء كانت ههنا تمييزا او مفعولا يجب ان تكون باعتبار انها مفسرة باربعين درهما صريحة في الوزن بلا شائبة احتمال الكيل فيها مستلزم على ان المعيار ههنا هو الوزن لا الكيل ومثل استعمال لفظ الدوانيق فيما مر من رواية ابن سنان بقوله حتى يذهب منه ثلثه دوانيق ونصف فان الدانق في اصل وضعه عبارة عن سدس الدرهم الذي لا يجري فيه شائبة الكيل خصوصا اذا كان المقصود به هناك ايضا معناه الحقيقي كما فهمه الشيخ ره حيث عبر عنه في النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يذهب من كل درهم ثلثه دوانيق ونصف ثم انه لما ظهر بهذه الاشارات على طبق ما سبق من الدلالات انه يمتنع ان يكون الرطل ايضا هنا من حديث عقبة ابن خالد بناء على المعنى الاول لان الجواب مستعملا بمعنى الوزن الحروف فيه لا بمعنى الكيل كما في بعض الروايات حسبما فصلناه في المقدمة لانه لو اخذ هناك بمعنى الكيل لكان ذهاب عشرين وبقاء عشرة منه غير كاف في الحلية على ما مر فلا يصح الجواب بكله بالكفاية واما بناء على المعنى الثاني له فبقيا بمعنى الكيل مناسب بل يصير وجها لا لعدم الكفاية فان قلت ما روى عمار الساباطي في باب صفة الشراب الحلال المتخذ من الزبيب من قوله ثم تكيله

توجيه رواية يوهم ظاهرها كون المناط في الحلية ذهاب الثلثين بحسب الكيل

كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تطبخه فيه وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء الخ الحديث صريح في ان المعتبر في الثلث والثلثين الكيل دون الوزن قلنا لا كلام فيما يحصل به الحلية في العصير والمراد هناك كيفية اتخاذ دواء من الزبيب لامراء الطعام واذهاب الصقرا وقرقرة الرياح من البطن كما يدل عليه رواية اسمعيل بن الفضل في هذا الباب فلا بعد في ان يجب في الاول ذهاب الثلثين بحسب الوزن حتى يحصل به المقصود الشرعي ويكفي في الثاني ذهابهما بحسب الكيل فيحصل به المطلوب الطبي فان قلت هذه الرواية من عمار مصدرة بقوله وصف لي ابو عبد الله عم المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا قلنا معنا بقرينة روايته الاخرى وغيرها في هذا الباب حتى يصير نبيذا حلالا اي يكون مثل النبيذ المسكر في النفع دون الحرمة وكان لظهور هذا المعنى فيه لم يقل به القائل باستواء ماء الزبيب وعصير العنب في وجوب ذهاب ثلثيه لحصول الحلية كما قد تمسك بمفهوم رواية علي بن جعفر على ما سبق فافهم هذا ما اردنا ايراده في هذا البحث وعلى الله التوكل من البداية الى النهاية

البحث الثامن

قد برهن اقليدس في الشكل الثالث عشر من المقالة السادسة على ان كل اربعة خطوط متناسبة يكون سطح الاول في الاخير كسطح احد الباقيين في الآخر وفي الثامن عشر من السابعة على ان كل اربعة اعداد متناسبة تكون سطح الاول في الرابع كسطح الثاني في الثالث وهذه القضية الاخيرة باعتبار عكسها قضية اخرى لهما مشهورة بين الحاسبين هي ان الضرب والقسمة متعاكسان صادقة مما ينتفع به كثيرا في الحسابيات وما يتبعها فانه يعلم بها حق

في انباء الطريقين المشهورين في استعلام ارتفاع المرتفعات على اعتبار تناسب اربعة خطوط على اعتبار عروض الاعداد

القضيتين في كل اربعة اعداد بعد العلم بتناسبها بديهة او برهانا انه اذا ضرب
احد الوسطين في الاخر وقسم الحاصل على احد الطرفين كان الخارج القسمة مساويا
للطرف الاخر واذا ضرب احد الطرفين في الاخر وقسم الحاصل على احد الوسطين كان
الخارج موافقا للوسط الاخر فاي ما كان من تلك الاربعة مجهولا يمكن استعلامه
بعد التدبير واما القضية الاولى فمن جهة عدم جريان الضرب والقسمة في الخطوط
لا ينتفع بها هذا النوع من الانتفاع الا بعد اعتبار عروض الاعداد لتلك الخطوط
بفرض انقسامها الى خطوط متساوية هي بمنزلة الوحدات ان يرجع حكمها الى حكم
القضية الثانية ومن هذا القبيل ما بنوا عليه الطريقين المشهورين لاستعلام
ارتفاع المرتفعات التي يمكن الوصول الى مسقط حجرها وهو بخار من مستوية احدها
ان ينصب شاخص اطول من القامة واقصر من المرتفع فيصيد راس المرتفع من مكان يمر
شعاع البصر من راس الشاخص اليه فبعد ذلك اذا ضرب قدر ما بين الموقف الى
اصل المرتفع في فضل الشاخص على القامة وقسم الحاصل على ما بين الموقف والشاخص
وزيد قدر القامة على الخارج يكون المجموع هو قدر المرتفع وذلك لان نسبة ما بين
الموقف والشاخص الى ما بين الموقف والمرتفع كنسبة فضل الشاخص على القامة الى
ارتفاع المرتفع بدلالة الرابع من سادسة الاصول على تناسب النظاير من
اضلاع مثلثين حاصلين ههنا مما ذكر مع فرض خطوط موازية للافق بين البصر و
المرتفع فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الوسطين المعلومين في الاخر
على الطرف المعلوم هو قدر الطرف المجهول هنا اي فضل المرتفع على القامة فبعد
انضمام قدر القامة اليه يحصل تمام ارتفاع المرتفع وهو المطلوب وثانيهما ان يوضع
مراة على سطح الارض بحيث يرى راس المرتفع فيها فح اذا ضرب ما بينها وبين

اصل المرتفع

فيما يرد من معرفة اعماق الابار على الاربعة المتناسبة على الوجه الثاني

اصل المرتفع في قدر القامة وقسم الحاصل على ما بينها وبين الموقف يكون الخارج
هو قدر المرتفع وذلك لمساواة نسبة القامة الى ما بين المراة والموقف لنسبة
المرتفع الى ما بين المراة واصله لحصول مثلثين متناسبين في النظاير كما مر فيكون
الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم هو قدر
الوسط المجهول اعني ارتفاع المرتفع المطلوب ومن هذا القبيل ايضا ما بنوا عليه
طريق معرفة اعماق الابار وهو ان ينصب على البئر ما يكون بمنزلة قطر لها ويرى
ويلقى ثقيل مشرق من موضع معلوم من اواسطه ليصل الى قعر البئر يطلبه فينظر
الى المشرق على وجه يكون الخط الشعاعي مقاطعا للقطر المذكور سواء كان القطر
اليه من مشقق عضادة الاسطرلاب او انبوبة او ما شابههما فبعد ذلك اذا
ضرب ما بين الموضع المعلوم من القطر ونقطة التقاطع في قدر القامة وقسم الحاصل
على ما بين النقطة والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك لان نسبة
ما بين نقطة التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم وتلك النقطة كنسبة قدر
القامة الى العمق البئر بمثل ما مر فالخارج من قسمة حاصل ضرب الوسطين على الطرف
المعلوم هو المجهول المطلوب وبالجملة لما لم يعتبر عروض الاعداد للخطوط الحاصلة
من الفروض المذكورة ولم يرجع القضية الاولى بهذا الاعتبار الى الثانية
لم يمكن قسمة حاصل ضرب المعلومين من الطرف او الوسط على المعلوم من
احدهما ليخرج المجهول فالعمدة في استخراج المجهولات هي القضية الثانية
فهي قاعدة عظيمة المنفعة جليلة الفايدة يبتني عليها الخلاص من مضيق
كثير من المشكلات الحسابية في المعاملات وسائر ما يحتاج اليه الانسان في
احوال المعاش بل المعاد ايضا عند اقامتها في المسائل الشرعية ولما كان

تخصيص ... ان تخرج المجهول بقاعدة الاربعة المتناسبة النسبة لعدم معرفة ... العشرين فيها

تقسيم المسائل التي يستخرج ... الى اقسام بقاعدة الاربعة المتناسبة

ذكر امثلة القسم الاول وهو من ان يكون الغير المصرح به من الاربعة في السؤال واحدا فقط

استخراج المجهولات بهذه القاعدة مبنيا على التشابه بين النسبتين لا يمكن ان
يستخرج بها ما لا يجري فيه ذلك بسبب مداخلة جذره او عدد معين فلو قيل اي
عدد اذا زيد عليه او نقص عنه جذره صار كذا او اي عدد اذا زيد عليه او نقص
عنه العدد الفلاني صار كذا لما امكن ان يستخرج المجهول بهذه القاعدة لاختلاف
نسبة الجذر والعدد وراءها واختلاف نسبة كل عدد معين الى سائر الاعداد فلا
يتاتى قياس بعضها على بعض كما هو المناط ههنا بل الطريق في استخراج ذلك قاعدة
الجبر والمقابلة او الخطأين او ما يشبههما من التحليل على ما سيجيء شرح كل في محله
ان شاء الله تعالى فليعلم ههنا انه لا بد من ثلثة معلومات متغايرة ولو بالاعتبار
بالاعتبار نسبة احدها الى المجهول كنسبة احد الباقيين الى الآخر وهذه
المعلومات قد تكون ثلثتها مصرحا بها في المسئلة وقد تكون اثنان منها
مصرحا بهما فيحتاج الى تحصيل الثالث ايضا بنوع فهم وقد تكون
واحد منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الباقيين كذلك وربما اتفق
عدم التصريح بشيء منها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالتامل ولطف
القريحة **اما القسم الاول** فمثل ان يقال ثلثة امنان من الحنطة
بخمسة دراهم فسبعة امنان او كم منها بسبعة دراهم فالمسؤول عنه
في الاول ثمن سبعة امنان والمعلومات المصرح بها الثمن وهو السبعة
والمسعر وهما الخمسة والثلثة وظاهر ان نسبة المسعر الى المسعر اي
الثلثة الى الخمسة كنسبة الثمن الى الثمن اي السبعة الى المجهول و
ايضا بطريقة الابدال نسبة المسعر الى الثمن اي الثلثة الى السبعة
كنسبة السعر الى الثمن اي الخمسة الى المجهول والمآل واحد فيضرب احد

الوسطين

الوسطين المعلومين في الآخر ويقسم الحاصل على الطرف المعلوم يخرج احد
عشر وثلثان وهو المطلوب والمسؤول عنه في الثاني مثمن سبعة دراهم و
المعلومات الثمن والسعر والمسعر فنسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة المجهول
الى السبعة ونسبتها الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة فيضرب احد الطرفين
المعلومين في الآخر ويقسم على الوسط المعلوم يخرج اربعة وخمس وهو
المطلوب ومثل ان يقال اجير اجرته في الشهر اثنا عشر درهما فكم اجرته في
خمس وعشرين يوما او في كم من المدة يستحق خمسة وعشرين درهما فالمسؤول
عنه في الاول هو اجرة مدة خمسة وعشرين والمعلومات هي اجرة تمام
الشهر اي الاثنا عشر وكلتا المدتين اي الشهر والخمسة والعشرون وظاهر
ان نسبة الاجرة المعلومة الى مدتها كنسبة الاجرة المجهولة الى مدتها
فالخارج من ضرب الطرفين اي الاثنى عشر والخمسة والعشرين على الوسط
المعلوم اي الثلثين يكون عشرة وهو المطلوب والمسؤول عنه في الثاني
هو مدة استحقاقه خمسة وعشرين درهما فنسبة الاثنى عشر الى الثلثين
كنسبة الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من ضرب الوسطين على
الطرف المعلوم يكون اثنين وستين وسدسا وهو المطلوب ومثل ان
يقال خراج اربعة جربان من ارض كذا خمسة اقفزة من الغلة فكم خراج
تسعة جربان منها او في كم جريب منها تسعة اقفزة من الخراج فعلى الاول
يقسم مسطح الخمسة والتسعة على الاربعة فالجواب احد عشر وربع وعلى الثاني
مسطح الاربعة في التسعة على الخمسة فالجواب سبعة وخمس والضابط في استخراج
الجواب عن امثال تلك المسائل ان يضرب احد المعلومين المتجانسين في جنسه

ذكر ضابط لفظ ذا ستخرج الجواب عن امثال المسائل المذكورة في القسم الاول مع بيان السر فيه

فيقسم الحاصل على ما هو من جنسه والسر فيه ان تلك الاربعة نسبة سعر
مثلا الى مسعر كنسبة سعر الى اخر يقال له الثمن الى سعر اخر يقال له المثمن و
لا بد ان نسبة سعر الى سعر اخر كنسبة مسعر الى مسعر اخر وعلى هذا التقدير ان
كان احد الطرفين سعرا يجب ان يكون الطرف الاخر مسعرا وبالعكس وكذا حال
الوسطين فالمضروب والمضروب فيه يكونان دائما غير متجانسين والقسمة
تقع على الثالث المجانس لاحدهما البتة ليخرج الرابع المجانس للاخر وقس عليه
الاجرة والمدة وكذا الخراج والارض وهذا الضابط هو الصواب الا ما قال ا
في هذا المقام من ان الطريق هو ان يضرب اخر السؤال في غير جنسه ويقسم الحاصل
على جنسه فان الرابع الذي هو الاخر مما يكون مجهولا وعلى تقدير كونه معلوما
يجوز ان يقع المجهول في اول السؤال كما اذا قيل كم سعر خمسة امنان اذا كان
سعر اربعة ستة فلا يقع الضرب حينئذ في الاخر بل هو المضروب عليه فلا بد
في اصلاحه حمل الاخر في كلامهم على اخر المعلومات ايضا فتأمل **واما القسم الثاني**
وهو ان يكون من الثلثة مصرحا بهما فيحتاج الى تحصيل الثالث ايضا فمثل انه قيل
اشترى بسبعة دنانير وبيع بعشرة فربح ثمانية عشر فكم راس المال او راس ثمانية
عشر فكم الربح فيفهم من السؤال ان قدر الربح في كل سبعة ثلثة وان لم يصرح به
فيقال في الاول بان نسبة السبعة الى الثلثة كنسبة راس المال الى الثمانية عشر او
بان نسبة السبعة الى راس المال كنسبة ثلثة الى ثمانية عشر فيضرب احد
الوسطين في الاخر اي السبعة في الثمانية عشر ويقسم على الثلثة يخرج
اثنان واربعون وهو المطلوب ويقال في الثاني بان نسبة الثلثة الى السبعة
كنسبة الربح الى الثمانية عشر او نسبة الثلثة الى الربح كنسبة السبعة الى الثمانية

عشر فيكون

عشر فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم
اعني اربعة وخمسين على السبعة وهو سبعة وخمسة اثمان جوابا وقس عليه
اذا قيل اشترى بعشرة وبيع بثمانية فخسر اربعة عشر فكم راس المال
او راس المال اربعة عشر فكم الخسران فالجواب عن الاول سبعون و
عن الثاني اثنان واربعة اخماس والضابط ههنا انه اذا كان قدر الربح او
الخسران معلوما ان يضرب هذا المعلوم في سعر الشرى ويقسم الحاصل
على الفضل بين السعرين واذا كان المعلوم قدر راس المال ان يضرب هذا
في الفضل ويقسم الحاصل على السعر فقط **واما القسم الثالث**
وهو ان يكون المصرح به واحدا من الثلثة فيحتاج الى تحصيل الباقيين
فمثل ان يقال اي عدد اذا زيد عليه خمسة صار سبعة او اذا نقص عنه
ربعه صار ثمانية فالمعلوم منهما هو السبعة في الاول والثمانية في الثاني
لا غير فيحتاج الى تحصيل عدد ذي خمس صحيح في الاول وذي ربع كذلك في
الثاني فيعمل به على طبق السؤال بسهولة ليحصل عدد ان نسبة الاول منهما
الى الثاني كنسبة المجهول الى المعلوم المصرح به فيرجع الاول الى ان نسبة الخمسة
الى الستة كنسبة المجهول الى السبعة وبالابدال نسبة الخمسة الى المجهول
كنسبة الستة الى السبعة فيقسم حاصل ضرب الخمسة في السبعة على الستة
فيخرج خمسة وخمسة اسداس وهو المطلوب ويرجع الثاني الى ان نسبة
الاربعة الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او الاربعة الى المجهول كالثلثة
الى الثمانية فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على الثلثة عشرة وثلثان وهو المطلوب
ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء و

والخارج منهما ثلثة اشبار فكم اشبارها فان المعلوم منها ليس الا الثلثة
محتاج الى تحصيل المخرج المشترك للكسرين واسقاطهما عنه يبقى خمسة من
اثنى عشر فنسبته اليه كنسبة المجهول الى الثلثة فنقسم الستة والثلثون
على الخمسة يخرج سبعة وخمس وهو المطلوب ومن هذا القبيل ايضا اذا قيل
لنا عسل وخل متساويان وزنا بعنا الخل بمائة درهم والعسل منا بخمسة دراهم
فصار مجموع ثمنهما عشرين فكم وزن كل منهما فانه يفهم ان مجموع ثمن من واحد
من هذا ومن واحد من ذلك ستة دراهم فنسبة الواحد الى الستة كنسبة
المجهول الى العشرين فالخارج من قسمة العشرين على الستة ثلثة وثلث وهو
المطلوب وايضا اذا قيل خادم مرسومه في شهر خمسة وعشرون درهما وخمسة
امنان من الحنطة فاستحق في اسبوع سبعة امنان فكم سعر الحنطة بالدراهم
فنفهم في استحقاقه في اسبوع سبعة انه يستحق عشرة ايام بعشرة اى جميع الحنطة
فبقي عشرون يوما بازاء خمسة وعشرين درهما فنسبة عشرين اليه كنسبة عشرة
اليه من مجموع الحنطة فنقسم اثنا و خمسون على العشرين يخرج اثنا عشر ونصف
هو سعر المجموع فيكون من واحد بدرهم وربع وايضا اذا قيل لنا ثلثة اكياس
من الدنانير في اولها نصف الثانية وفي الثانية نصف الثالثة اخذنا ربع
الاول وخمس الثاني وسدس الثالث حصل لنا تسعة وتسعون دينارا فينبغي
ان نحصل عددا لكل ربع يكون ضعفه ذا خمس وثلثة امثال ضعفه ذا سدس
كالعشرين فان ضعفه اربعون وله خمس وثلثة امثال ضعفه مائة وعشرون
وله سدس فاخذ من هذه الثلثة على نحو ما فرض فاجمع ثلثة وثلثون فنسبة
العشرين الى ثلثة وثلثين كنسبة المجهول الاول الى تسعة وتسعين فنجد مضروب

احد الطرفين

احد الطرفين في الاخر وقسمة الحاصل الى الاوسط يخرج ستون فهو العدد الاول
فالثانية مائة وعشرون والثالثة ثلثمائة وستون مجموع ربع الاول وخمس الثانية
وسدس الثالث تسعة وتسعون **فاما القسم الرابع** وهو ان لا يكون
شيء منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الجميع فمثل ان يقال لنا حنطة وشعير مجموعهما
عشرة امنان بدل لنا الحنطة بالدخنة سدس من بربع من فصار المجموع اثنى عشر
فاي قدر من الحنطة بدل بها فلما كان يتبدل من الحنطة بهذه النسبة يزيد
على وزن المجموع نصفها يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة المجهول
الى الاثنين الزايد من هنا فرضنا فنعلم بالضرب والقسمة ان القدر المبدل
بالدخنة من الحنطة اربعة امنان ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة فقيل
لنحو كم مضى من الليل فقال ثلث ما مضى يساوي ربع ما بقي فكم مضى وكم
بقي فانه يفهم منه ان الماضي ثلثة اجزاء مما كان الباقي منه اربعة اجزاء
فنسبة هذه الثلثة الى مجموع السبعة كنسبة ساعاته المجهولة الى اثنى عشر
فنقسم مسطح الطرفين على السبعة يخرج خمسة وسبع فيكون الباقي ستة وستة
اسباع لانه تتمة خمسة وسبع الى اثنى عشر او لانه اربعة مما كان الماضي منه
ثلثة فنسبة الاربعة الى السبعة كنسبة ساعاته الى اثنى عشر والخارج بعد الضرب
والقسمة ستة وستة اسباع وعلى هذا استخرج كل منهما باربعة متناسبة
على حدة ويتفق كثيرا احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعتين كما
اذا قيل عشرة دجاجات بدينار وخمسة عشر عصافير بدينار ويريد ان
نشتري بدينار كل واحد منهما على التسوية فكم ثمن كل منهما من هذا الدينار
فيفهم منه ان المجموع خمسة وعشرون وان الدينار اذا قسم بخمسة وعشرين

ذكر امثلة القسم الرابع وهو ان يكون جميع الاربعة مجهولا

مثال احتياج بعض المسائل الى استعمال الاربعتين او اكثر

جزء يكون ثمن الرخيص من ذينك المتاع وبين فرضنا عشرة منها ومجموع الخمسة عشر على عكس المثمنين فنسبة العشرة الى الخمسة والعشرين كنسبة ثمن العصافير من اجزاء الدينار الى مجموع دينار واحد ونسبة خمسة عشر الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن الدجاجات من اجزائه الى مجموعه فيستخرج فينسب في الاول العشرة الموافقة لمسطح الطرفين الى خمسة وعشرين وفي الثانية خمسة عشر اليه تبلغه اخماس فيعلم باستعمال تينك الاربعتين قدر كل الثمنين من اجزاء الدينار وبمعونته قدر ما يشترى من كل واحد منها وهو ستة فقد ظهر انه اذا انضم الى الدجاجات والعصافير ثالث كالبطوط يحتاج حله الى استعمال ثلثة من الاربعة المتناسبة وهكذا الى قدر الاحتياج ومن هذا الباب المسئلة المشهورة ثلثة اقداح مملوة احدها باربعة ارطال عسلا والآخر بخمسة خلا والآخر بتسعة ماء وصبت في اناء واحد وشرحت كنجبينا ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل من كل فان الطريق في حلها ان تجمع تلك الارطال فتكون نسبة قدر ما في القدح الاول من العسل وهو المجهول الاول الى قدر ما يسعه من الارطال وهو الاربعة كنسبة قدر رطل مجموع العسل وهو الاربعة ايضا الى مجموع الارطال وهو الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من الخل الى الاربعة المذكورة كنسبة قدر رطل مجموع الخل وهو الخمسة الى الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من الماء الى الاربعة كنسبة التسعة الى الثمانية عشر فطريقه ضرب احد الوسطين في الآخر وقسمة الحاصل على الطرف المعلوم او نسبته اليه في كل من هذه الثلثة ان ما في القدح الاول من العسل ثمانية اتساع وتسع ومن الخل رطل وتسع ومن الماء رطلان والكل اربعة وبهذا الطريق يتحقق ما في القدحين الآخرين من كل منها فتنحل المسئلة باستعمال القاعدة الاربعة

المتناسبة

المتناسبة تسع مرات وهاهنا دقيقة هي ان المراد بالرطل هاهنا يجب ان يكون كيلا لا وزنا فانه على ذلك لا يستقيم الجواب لاختلاف اوزان انواع الاجسام المتماثلة في الحجم كما مر في البحث السابع فيستحيل تساوي وزن الخالص والممزوج في كل من الاقداح المذكورة مع ان صحة الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون المراد بالرطل الوزن المعروف فيه لما تيسر الجواب عن هذه المسئلة بمحض استعمال قاعدة الاربعة المتناسبة بل يحتاج ايضا الى معرفة قدر ما به التفاوت بحسب الوزن بين الاجسام الثلثة المذكورة في مثل الحجم المذكور واعتبار هذا القدر في كل منها بعد تخميص الحجم بالقاعدة المذكورة فتبين ان ما وقع في خلاصة الحساب وغيرها من بناء الجواب على الوزن مبني على الغفلة عن هذه الدقيقة وتبين ايضا ان الجواب عن بعض المسائل الممكنة الاستخراج بهذه القاعدة ربما يحتاج الى معرفة قاعدة او مسئلة اخرى ايضا واستعمالها معها فيه ومن هذا النوع امثال ما روي في الكافي عن ابي شعيب المحاملي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قبل رجلا ان يحفر له بئرا عشر قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز قال هي خمسة وخمسين جزء فما اصاب واحدا فهو للقامة الاولى والاثنان للثانية والثلثة للثالثة وعلى هذا الحساب الى عشرة الحديث فان استخراج قدر الاجرة في المراتب المفروضة في امثال ذلك لا يتيسر بمحض استعمال الاربعة المتناسبة لانه يحتاج ايضا الى استعمال ما يقتضيه الحكم الشرعي من رعاية زيادة اجرة القامة الثانية على الاولى والثالثة على الثانية وهكذا او واحد من جملة ما يحصل من جميع الاعداد من الواحد الى العشرة كما في المثال المسئول عنه او اقل

ثنا دقيقة غفل عنها اكثر مصنفي كتب الحساب منهم الشيخ البهائي في خلاصته

ثنا انه ربما يحتاج استخراج بعض المسائل بالاربعة المتناسبة الى استعمال قاعدة او مسئلة اخرى معها

او اكثر على حسب ما يفرض في غيره بل يحتاج الى استعمال بعض القواعد التي يستخرج
بها حاصل جميع الاعداد على النظم الطبيعي في جميع الصور المفروضة كما سيجيء ذكرها
في ذيل توجيه الاثر ثم لا يخفى للعلم بعدم حصر الحكم الشرعي في الجواب على هذه
الاعداد المخصوصة المذكورة في السؤال بل اعتبرت الخصوصيات فيه
على سبيل التمثيل كما هو المتعارف في امثال ذلك فاذا قيل مثلا ان يحفر اربع
قامات بخمسة دنانير يحفر قامتين فالطريق ان يجمع من الواحد الى الاربعة فيحصل
عشرة ثم يجمع الواحد والاثنان فيصير ثلثة فلان نسبة الثلثة الى العشرة
كنسبة قدر الاجرة المجهولة الى خمسة دنانير يعرف انه يستحق بحفر تينك
القامتين دينارا ونصف دينار واذا قيل ان يحفر عشرة بعشرين يحفر خمسا
فليكون حاصل جمع الواحد الى الخمسة عشر مائة وعشرين وحاصل جمعه الى
الخمسة خمسة عشر والخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين في الاخر
وهو ثلثمائة على الوسط المعلوم وهو مائة وعشرون اثنان ونصف يعرف انه
يستحق بحفر الخمس المذكورة من جملة الخمسة عشر دينارين ونصف دينار من
جملة العشرين المذكور ثم لا يخفى ان هيهنا دقيقة لم اطلع على متفطن بها هي انه
لو حمل القامة والقامات في الحديث المذكور على التمثيل كما حمل عليه
وهو الظاهر المتبادر المطابق لما يرشد اليه انه اذا فرض بدل القامة قصبة او
ذراع او ما شابههما من المقاييس لكان الحكم فيه مثل ما فصلناه في القامة
لا يشكل الحكم المذكور بسبب حصول الاختلاف في اجرة قدر معين بحسب اختلاف
تقديره بالامور المذكورة بيانه انه اذا فرضنا قدر القصبة مساويا القامتين وقدر
القامة مساويا لثلث اذرع ثم فرضنا ان يقبل حفر قدر معين مساو لكل من قصبتين

واربع

واربع قامات واثني عشر اذرع باجرة معلومة صح حفر نصفه فحفر في لو قيس
القدر المذكور بالقصبة لكان ما حفر قصبة من قصبتين فكان مستحقا
لثلث الاجرة ولو قيس بالقامة لكان ما حفر قامتين من اربع قامات فكان
مستحقا لثلثة اعشار وهو اقل من الثلث ولو قيس بالذراع لكان ما حفر
ست اذرع من اثني عشر ذراعا فكان مستحقا لاحد وعشرين جزءا من ثمانية
وسبعين جزءا من الاجرة وهو اقل من الثلث ومن الثلثة الاعشار ايضا وعلى
هذا القياس فبالجملة يلزم الزيادة والنقصان في اجرة حفر قدر معين منضبط
باعتبار زيادة المقياس ونقصانه وهذا تجارى ولا ينحل هذا الاشكال
الا بما هو ظاهر التكلف كالتزام وجوب رعاية مقتضى خصوص القامة المذكورة
في الحديث وارجاع غيرها اليها في الحساب او وجوب رعاية مقتضى ما يتلفظ
به في عقد الاجارة من المقاييس وان كان مخالفا لمقتضى غيره الموافق له في نفس
نفس الامر على ان اعتبار مقياس مذكور مخصوص انما في الحكم لا يرفع
المذكور بالكلية فانه لو فرض ان يقبل حفر عشرين قامة بعشرة دراهم فحفر
قامتين ينبغي ان يكون موافقا للصورة المسؤول عنها في قدر الاجرة المستحق
لها لتوافق النسبتين مع انه كان مستحقا في الصورة المذكورة لجزء من خمسة
وخمسين جزءا من عشرة دراهم ويلزم ان يستحق في الصورة المفروضة
بالحساب المذكور لثلثة اجزاء من مائتين وعشرة اجزاء من الدراهم المذكورة
وظاهر ان هذا القدر اقل من القدر الاول والعلم عند الله واهله و
بهذا نختم الابحاث المتعلقة بالاربعة المتناسبة ويتلوه ان شاء الله الكلام
في الارثماطيقي ان شاء الله تعالى

الارثماطيقي

هو لفظ يوناني عبارة عن خواص الاعداد او عن العلم بها او عن المسائل التي يبحث فيها عنها فموضوعه العدد كالحساب والفرق ان المطلوب الاصلي في الحساب استخراج مجهولاته عن معلوماته وفيه استعلام الخصوصيات العارضة له مطلقا او لبعض اقسامه الاولية او الثانوية وهكذا او لبعض احاده فتلك الخصوصيات على ثلثة انواع النوع الاول وهو ما يكون عارضا للعدد مطلقا فمن جملته كون كل عدد نصف مجموع حاشيتيه وقد عرفنا العددية تعريفا للشيء ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد على القول بكونه من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع الحاشيتين جمع ما يوجد فيهما فلا ينافي خلو احديهما عن عدد كما في الواحد فانه ح نصف ما فوقه وهذا كما اذا قيل مجموع ما في هذه الصناديق الف تومان فانه لا يستلزم عدم خلو شيء منها بل لو لم يكن الالف المذكور الا في صندوق واحد لكان حقا فلعل هذا التوجيه لادخال الواحد فيه احسن مما قيل ان الحاشية اعم من الصحيح والكسر فالواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف لان الحاشية التحتانية لكل عدد تنقص عنه بمقدار زيادة الفوقانية عليه انتهى فانه تكلف ركيك مبتذل لوجهين الاول ان للاعداد نظاما طبيعيا وظاهر انه هو المناط لامثال ذلك لا كل ما يمكن ان يعتبر فيها بجعل جديد مخصوص اذا كان مبنيا على اعتبار غير سديد فان تعيين كسر مخصوص للحاشية التحتانية كالنصف الذي ذكره ترجيح له على ما هو اقل منه وعلى ما هو اكثر منه قدرا من غير مرجح لعدم امكان كسر يكون اقل قدرا او اكثر

قدرا من

قدرا من الجميع وبعد ذلك يرجع حاصل التعريف على هذا التقدير الى ان العدد هو نصف مجموع ما فرض في طرفيه ضعفا له بحيث ما نقص عنه في احد الطرفين بما زاد عليه في الطرف الاخر وهذا كما ترى لا محصل له اصلا والثاني ان توهم سلسلة الكسور فيما تحت الصحاح مبني على عدم تصور معنى الصحيح والكسر كما هو حقه فان التحقيق فيه ان ليس للاعداد صحاحا كانت او كسورا الا سلسلة واحدة منتظمة انتظاما طبيعيا من الواحد الى ما لا نهاية له وانقسامها الى الصحاح والكسور انما هو باعتبار الاطلاق والاضافة فان كلا من احاد السلسلة اذا اخذ مطلقا فهو صحيح واذا اخذ مضافا الى ما يفرض واحدا فهو كسر فالنصف مثلا ليس خارجا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند فرض الاثنين واحدا او عن الاثنين عند فرض الاربعة واحدا وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف يتصور ان يكون للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين شيء منها للبداية لما مر من الاشارة اليه من عدم امكان كسر هو اقل من جميع الكسور او اكثر منه ومع عدم امكان توالي اثنين منها بلا تخلل شيء بينهما لجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فتدبر فتلخص مما ذكرنا ان كل عدد اما له حاشيتان هو نصف كليهما واما له حاشية فوقانية فقط هو نصفها فالحاشيتان هما معا ضعف ما بينهما وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية مستقلة في تلك الضعفية وهذا الحكم غير مقصور على الحاشيتين المتصلتين والفوقانية المتصلة بل هو في كل حاشيتين متساويتي البعد لكل عدد ولو بفاصلة كثيرة وفي الفوقانية المقابلة لاول عدد فقدانه التحتانية فالاربعة محفوفة اولا بالثلثة والخمسة المتصلتين بها وهما معا ضعفها

الأرثماطيقي

هو لفظ يوناني عبارة عن خواص الاعداد او عن العلم بها او عن المسائل
التي يبحث فيها عنها فموضوعه العدد كالحساب والفرق ان المطلوب الاصلي في
الحساب استخراج مجهولاته عن معلوماته وفيه استعلام الخصوصيات العا[رضة]
له مطلقا او لبعض اقسامه الاولية او الثانوية وهكذا او لبعض احاده
فتلك الخصوصيات على ثلثة انواع النوع الاول وهو ما يكون عارضا للعدد
مطلقا فمن جملته كون كل عدد نصف مجموع حاشيتيه وقد عرفنا العددية
تعريفا للشيء ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد على القول
بكونه من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع الحاشيتين جمع ما يوجد فيهما
فلا ينافي خلو احديهما عن عدد كما في الواحد فانه نصف ما فوقه وهذا
كما اذا قيل مجموع ما في هذه الصناديق الف تومان فانه لا يستلزم عدم
خلو شيء منها بل لو لم يكن الالف المذكور الا في صندوق واحد لكان حقا
ولعل هذا التوجيه لادخال الواحد فيه احسن مما قيل ان الحاشية اعم
من الصحيح والكسر فالواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه التحتانية النصف و
الفوقانية واحد ونصف اذ الحاشية التحتانية لكل عدد تنقص عنه بمقدار
زيادة الفوقانية عليه انتهى فانه تكلف ركيك جدا لوجهين الاول ان
للاعداد نظما طبيعيا وظاهر انه هو المناط لامثال ذلك لا كل ما يمكن ان
يعتبر فيها بجعل جديد خصوصا اذا كان مبنيا على اعتبار غير سديد فان تعيين
كسر مخصوص للحاشية التحتانية كالنصف الذي ذكره ترجيح له على ما هو اقل منه
وعلى ما هو اكثر منه قدرا من غير مرجح لعدم امكان كسر يكون اقل قدرا او اكثر

قدرا من

تنويع الارثماطيقي الى ثلثة انواع وتقسيم و ترتيب وتمثيل حاشيته للنوع الاول

توجيه لدخول الواحد في العدد عرف نصف مجموع حاشيتيه

ترتيب ما تكلف بعضهم بادخال الواحد تحت النصف على حاشيتيه تحتانية

قدرا من الجميع ومع ذلك يرجع حاصل التعريف على هذا التقدير الى ان العدد
هو نصف مجموع ما فرض في طرفيه ضعفا له بجبر ما نقص عنه في احد الطرفين
بما زاد عليه في الطرف الاخر وهذا كما ترى لا محصل له اصلا والثاني ان توهم
سلسلة الكسور فيما تحت الصحاح مبني على عدم تحقق معنى التصحيح والكسر كما هو
حقه فان التحقيق فيه ان ليس للاعداد صحاحا كانت او كسورا الا سلسلة
واحدة منتظمة انتظاما طبيعيا من الواحد الى ما لا نهاية له وانقسامها الى
الصحاح والكسور انما هو باعتبار الاطلاق والاضافة فان كلا من احاد السلسلة
اذا اخذ مطلقا فهو صحيح واذا اخذ مضافا الى ما فرض واحدا فهو كسر فالنصف
مثلا ليس خارجا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند فرض الاثنين
واحدا وعن الاثنين عند فرض الاربعة واحدا وهكذا وباقي الكسور على هذا
القياس وكيف يتصور ان يكون للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين
شيء منها للبداية لما مرت الاشارة اليه من عدم امكان كسر هو اقل من جميع
الكسور او اكثر منه ومع عدم امكان توالي اثنين منها بلا تخلل شيء بينهما
لجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فتدبر فتلخص مما ذكرنا
ان كل عدد اما له حاشيتان هو نصف كليتهما واما له حاشية فوقانية
فقط هو نصفها فالحاشيتان هما معا ضعف ما بينهما وعند فقدان التحتانية
تكون الفوقانية مستقلة في تلك الضعفية وهذا الحكم غير مقصور على
الحاشيتين المتصلتين والفوقانية المتصلة بل حق في كل حاشيتين متقابلتين
لكل عدد ولو بفاصلة كثيرة وفي الفوقانية المقابلة لاول حد فقدان التحتانية
فالاربعة محفوفة اولا بالثلثة والخمسة المتصلتين بها وهما معا ضعفها

بيان انه لا يلزم [illegible] سلسلة الكسور [illegible]

ثم بالاثنين والستة المتقابلين وهما ايضا ضعفهما ثم بالواحد والسبعة وهما
ايضا كذلك ثم الثمانية مستقلة بذلك ومن جملة هذا النوع كون ضعف مربع كل
عدد ناقصا عن مجموع مربعي حاشيتيه المتقابلتين اذا كانتا متصلتين بواحد
واذا كانتا متقابلتين في المرتبة الثانية بثمانية وفي الثالثة بثمانية عشر و
في الرابعة باثنين وثلثين وفي الخامسة بخمسين فان الستة مثلا يكون ضعف
مربعها اثنين وسبعين ومجموع مربعي الخمسة والسبعة اربعة وسبعون بتفاوت
اثنين ومجموع مربعي الاربعة والثمانية ثمانون بتفاوت ثمانية ومجموع مربعي
الثلثة والتسعة تسعون بتفاوت ثمانية عشر وهكذا قال صاحب حقايق الفنون
ان القانون في هذا التفاوت انه في الاولى بقدر مضروب الاثنين في الواحد
وفي الثانية بقدر مجموع ذلك مع مضروبه في الفرد التالي للواحد اي الثلثة
وفي الثالثة بقدر مجموع الجميع مع مضروبه في الفرد التالي للثلثة اي الخمسة و
على هذا القياس ثم قال وبوجه اخر في الاولى بقدر مضروب الزوج الاول
في اول المربعات المتوالية اي الواحد وفي الثانية مضروبه في ثاني تاليها
اي الاربعة وفي الثالثة مضروبه في ثالث المربعات اي التسعة وعلى هذا القياس
ولا يذهب عليك ان للمقصود في اكثر الصور المفروضة مشكل بشيء من هذين
القانونين ولا سيما الاول فانه يحتاج فيه الى ان يتتبع من الواحد الى العدد
الموافق لبعد احد الحاشيتين فيجمع بعضها مع بعض بعد ضرب بعضها في بعض
حفظ مراتب الافراد الواقعة فيها فلا يتيسر ذلك الا بالعنت الا بالنسبة الى بعض المهرة
من اهل الحساب فضلا عن بلوغها الى المآت او الالوف كما لا يخفى فنحن نقول في
قانون ذلك ان التفاوت في جميع المراتب انما يكون بقدر ضعف مربع التفاضل

بين العدد

بين العدد
وكل من الحاشيتين ففي المرتبة الاولى لكون التفاضل بينهما واحدا وضعف مربعه
اثنين يكون بقدر اثنين وفي الثانية لكون التفاضل اثنين وضعف مربعه
ثمانية يكون بقدر الثمانية وهكذا فيما بلغ التفاضل فيه الى مائة مثلا لا
يحتاج الحساب زايدا على تحصيل ضعف مربعها فيتم المقصود به في كل صورة
بادنى تامل فتامل ثم لا يخفى ان هذه الخاصية مستلزمة لخاصية اخرى هي
كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف مجموع مربعي حاشيتيها المتصلتين
بواحد وعن نصف مجموع مربعي ما في المرتبة الثانية منهما باربعة وعن نصف
مجموع مربعي ما في الثالثة بتسعة وعلى هذا القياس فالقانون ح ان التفاوت
في كل مرتبة يكون مساويا لمربع التفاضل بين العدد والحاشية ففي المرتبة الاولى
واحد وفي الثانية اربعة وفي الثالثة تسعة وهكذا ومنها كون مضعف
مربع كل عدد ناقصا عن مجموع سطح الحاشيتين التاليتين المتصلتين مع
سطح نظيرتيهما من المتصاعدتين باربعة فان الخمسة مثلا يكون مضعف مربعها
خمسين وسطح تاليتيهما اثنى عشر وصاعدتيهما اثنين واربعين ومجموعهما اربعة
وخمسين وان السبعة يكون مضعف مربعها ثمانية وتسعين ومجموع سطحي تاليتيها
وصاعدتيها مائة واثنين هذا اذا فرضت الحاشيتان في التالية والصاعدة على
في اول مراتب البعد وثانيتهما مع العدد وان فرضنا في ثانية المراتب وثالثتها
يصير التفاوت اثنى عشر وان فرضنا في الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين
وفي الرابعة والخامسة اربعين وفي الخامسة والسادسة قال صاحب التفايس
فالقانون ههنا ان الاربعة في الصورة الاولى تضرب في اول الافراد اي
الواحد فالحاصل اربعة وفي الصورة الثانية تجمع هذه الاربعة مع مضروبها

في ما في الواحد اي الاثنين فيصير اثني عشر وفي الثالثة يجمع هذا الاثنا عشر مع
مضروب الاربعة المذكورة في ثالث الواحد اي الثلثة وهكذا او نحن نقول
القانون فيما بعد الصورة الاولى من الصور ان مضروب الاربعة التي هي قدر
التفاوت فيها في مجموع الواحد وما يليه اي عدد هو قدر التفاضل بين العدد
واقرب الحاشيتين ففي الصورة الاخيرة من الصور المفروضة حيث يكون قدر
التفاضل بين العدد واقرب حاشيته منها خمسة يضرب الاربعة في مجموع الواحد
الى الخمسة اي الخمسة عشر فيصير ستين وعلى هذا القياس فتأمل في القانونين
واختر احسنهما ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشية
الثانية الاولى والثالثة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة وعن مجموع
مسطحي الاوليين من الثانية والصاعدة في الرابعة منها بثمانية وعن مجموع
مسطحيهما في الخامسة بعشرة فان ضعف مربع الستة اثنان وسبعون وهو ناقص
عن مجموع مسطحي الخمسة في الثالثة والسبعة في التسعة اي ثمانية وسبعين بستة
وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والسبعة في العشرة اي ثمانين بثمانية وعن مسطحي
الخمسة في الواحد والسبعة في الاحد عشر اي اثنين وثمانين بعشرة والضابطة
في التفاوت هيهنا انه دائما بقدر ضعف التفاضل بين العددين والحاشية
البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الثانية من النازلة
في رابعتها مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة عشر وعن مجموع مسطحي الثانيتين
في الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيهما في السادسة باربعة وعشرين فان
ضعف مربع السبعة مثلا ثمانية وتسعون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة
في الثلثة والتسعة في الاحد عشر اي مائة واربعة عشر بستة عشر وعن مسطحي

الخمسة

الخمسة في الاثنين والتسعة في الاثني عشر اي مائة وثمانية عشر بعشرين و
عن مسطحي الخمسة في الواحد والتسعة في الثلثة عشر اي مائة واثنين وعشرين
باربعة وعشرين والضابطة في التفاوت هيهنا انه دائما بقدر مضروب الاربعة
في قدر التفاضل بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد
ناقصا عن مجموع مسطح الثالثة من النازلة في الخامسة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بثلثين
وعن مجموع مسطحي الثالثتين في السادسة بستة وثلثين وعن مسطحيهما في السابعة
باثنين واربعين فان ضعف مربع الثمانية مثلا مائة وثمانية وعشرون وهو ناقص
عن مجموع مسطحي الخمسة في الثلثة والاحد عشر في الثلثة عشر اي مائة وثمانية
وخمسين بثلثين وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والاحد عشر في الاربعة عشر
اي مائة واربعة وستين بستة وثلثين وعن مسطحي الخمسة في الواحد والاحد عشر
في الخمسة عشر اي مائة وسبعين باثنين واربعين والضابطة في التفاوت
هيهنا انه دائما بقدر مضروب الستة في قدر التفاضل بينه وبين البعيدة
والقانون الشامل لهذه الضابطة والسابقة عليها ان التفاوت في كل منها بقدر
مضروب ضعف التفاضل بين العدد والحاشية القريبة في نفس التفاضل بينه
وبين البعيدة ومنها كون مربع كل عدد مساويا لمسطح حاشيتيه المتقابلتين
مع مربع الفضل بين العدد وبين احدى الحاشيتين فان مربع الاربعة مثلا
ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة والخمسة مع الواحد ولمسطح الاثنين والستة
مع الاربعة ولمسطح الواحد والسبعة مع التسعة ومنها كون مربع كل عدد مساويا
لحاصل جمعه مع كل ما تحته الى الواحد مساويا ومعكوسا وبعبارة اخرى لحاصل
جمعه مع ضعف كل ما تحته الى الواحد فان مربع الخمسة مثلا خمسة وعشرون

وحاصل جمعه مع الاربعة والثلثة والاثنين والواحد مرتين هو ايضا خمسة وعشرون
ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد عليه واحد وضرب المجموع في نصف مربع العدد
او نصف المجموع في تمام مربعه كان الحاصل مساويا للمجموع مضروبه في نفسه و
في جميع ما تحته الى الواحد فان الاربعة مثلا اذا زيد عليها واحد صارت خمسة
وحاصل ضربها في الثمانية او ضرب اثنين ونصف في الستة عشر اربعون وهو
مساو لمجموع مضروب الاربعة في نفسها ثم في الثلثة ثم في الاثنين ثم في الواحد
ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب في عدد اخر ثم قسم عليه يكون مضروب
الحاصل في الخارج مساويا لمربعه فان الثلثة مثلا اذا ضربت في الاربعة كان
الحاصل اثني عشر واذا قسمت عليها كان الخارج ثلثة ارباع ومضروب ثلثة
ارباع في الاثني عشر تسعة وهي مساوية لمربع الثلثة ومنها كون كل عدد
بحيث اذا قسم على عدد اخر ثم قسم الاخر عليه وضرب مجموع الخارجين في مسطحهما
كان الحاصل مساويا لمجموع مربعيهما فان العشرة مثلا اذا قسمت على الخمسة
خرج اثنان واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف فمضروب اثنين ونصف في مسطح
العشرة والخمسة اي الخمسين مائة وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مربعيهما
ومنها كون كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين وربع كل منهما وزيد على المجموع مسطح احد
القسمين في ضعف الاخر كان الحاصل مساويا لمربعه فان السبعة مثلا اذا قسمت
بثلثة واربعة وربع ثلثة فصارت تسعة وربع اربعة فصارت ستة عشر فاذا زيد
على مجموعهما مسطح الثلثة في ضعف الاربعة او مسطح الاربعة في ضعف الثلثة اي اربعة
وعشرون صار المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع السبعة ومنها كون كل عدد
بحيث اذا قسم بمختلفين كان مسطحهما انقص من مربع نصف العدد بقدر مربع الفضل

بين النصف

بين النصف وواحد القسمين فان مسطح الستة والاثنين من قسمي الثمانية
اثنا عشر وهو انقص عن الستة عشر بقدر مربع الاثنين ومنها كون كل عدد بحيث
اذا اسقط منه كسر معين ثم اضيف الى الباقي كسره الذي مخرجه اقل من مخرج
الكسر المفروض بواحد كان المجموع مساويا للعدد واذا زيد عليه كسر معين ثم
اسقط عن المجموع كسره الذي مخرجه اكثر من مخرج الكسر المفروض بواحد كان
الباقي مساويا له فان العشرة مثلا اذا اسقط خمسها اي الاثنان صارت ثمانية
ثم اذا زيد ربع الثمانية فهو عليها صارت عشرة وكذا اذا زيد عليها الاثنان
واسقط سدس الاثني عشر منه ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه
عدة من اجزائه ثم زيد على الباقي تلك العدة من جزئه الذي يكون مخرجه
اقل من مخرج الاول بعدد الاجزاء المسقطة او بعكس الامر كان الحاصل او الباقي
مساويا للعدد فان العشرين مثلا اذا اسقطت منه ثلثة اخماسه بقي ثمانية
فاذا زيدت على الباقي ثلثة امثال نصفه الذي مخرجه اقل من مخرج الخمس
بثلثة صار عشرين واذا زيدت عليه ثلثة اخماسه حصل اثنان وثلثون
فاذا اسقطت من الحاصل بثلثة اثمانه فهي عشرون ومنها كون كل عدد بحيث
اذا اسقط منه بعض اجزائه بعدة هي اقل من مخرجه بواحد ثم ضرب الباقي
في المخرج كان الحاصل مساويا للعدد فان الخمسة عشر مثلا اذا اسقطت منه
اربعة اخماسه فهي ثلثة فاذا ضربت الثلثة في مخرج الخمس كان الحاصل خمسة عشر
ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه عدة من اجزائه الاول اسقطت من
ايضا تلك الاجزاء او زيدت عليه عدة من احد الاجزاء وعلى الواحد ايضا مثلها
وقسم الحاصل الاول على الثاني كان الخارج مساويا للعدد فان الاثني عشر مثلا اذا

مأخذ القاعدة المشهورة لجمع الاعداد على النظم الطبيعي

اسقطت منه ثلثة ارباعه بقي ثلثة واذا اسقطت من الواحد ثلثة ارباعه
بقي ربع وخارج قسمة الثلثة على الربع اثنا عشر واذا زيد عليه بعينه حصل خمسة
عشر وعلى الواحد بعينه حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر على الواحد
والربع اثنا عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد اخر فوقه او تحته متصلا
به في النظم الطبيعي او منفصلا عنه بفاصلة قليلة او كثيرة كان المجموع مساويا لمجموع
حاشيتيهما المتقابلتين قريبتين او بعيدتين فان السبعة مثلا اذا اخذت مع الثمانية
كان مجموعهما مساويا لمجموع الستة والتسعة ولمجموع الخمسة والعشرة وهكذا واذا
اخذت مع الستة كان المجموع مساويا لمجموع الخمسة والثمانية ولمجموع الاربعة والتسعة
وهكذا واذا اخذت مع العشرة او مع الخمسة كان المجموع على الاول مساويا لمجموع
الستة والاحد عشر ولمجموع الخمسة والاثني عشر وهكذا وعلى الثاني لمجموع الاربعة و
الثمانية ولمجموع الثلثة والتسعة وهكذا الى الواحد والاحد عشر وعند اول ما تم
فقد ان المتناسبة في جميع الصور يستقل الى قاسمه تلك المساواة
كالاثني عشر في الصورة الاخيرة على ما مر في نظيره فتذكر ومنها كون كل
عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اعداد في صورة كون الكل منتظما على النظم
الطبيعي كان حاصل ضرب نصف عدة الكل في مجموع طرفيه مساويا لحاصل جمع الجميع
فان مضروب نصف عدة الواحد الى العشرة اي الخمسة في مجموع طرفيها اي الاحد
عشر مساو لحاصل جمع الواحد الى العشرة ومضروب نصف عدة الثلثة الى
الستة اي الاثنين في مجموع طرفيها اي التسعة مساو لجمع هذه الاربعة اي
الثمانية عشر من هذه الخاصية اخذت القاعدة المشهورة لاستخراج جمع الاعداد
المنتظمة على النظم الطبيعي فقيل القاعدة فيها ان يضرب مجموع طرفيها في نصف عدد

ومنها

بيان مأخذ القاعدة المشهورة لجمع الاعداد المتفاضلة بتفاضل

ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر في صورة كون الكل
متفاضلا بعدد معين كان اذا اسقط من عدته واحد وضرب الباقي في عدد
التفاضل وزيد على الحاصل اول تلك الاعداد صار المجموع مساويا لاخرها فان
الواحد والثلثة والخمسة والسبعة المتفاضلات باثنين اذا اسقط من عدتها
واحد وضرب الباقي اي الثلثة في عدة التفاضل اي الاثنين وزيد على الحاصل
الواحد الذي هو اول تلك الاعداد صار المجموع سبعة وهو اخرها وان الاربعة
والسبعة والعشرة المتفاضلات بثلثة اذا اسقط من عدتها واحد وضرب
الاثنان في الثلثة وزيدت على الحاصل الاربعة صار عشرة ثم ان اول امثال
هذه الاعداد اذا جمع مع اخرها وضرب المجموع في عدتها ساوى نصف الحاصل
حاصل جمع بعضها مع بعض وبعبارة اخرى اذا ضرب المجموع في نصف عدتها
فالحاصل يساوي المجموع ففي المثال الاول اذا جمع الواحد والسبعة صار
ثمانية وحاصل ضربها في الاربعة اثنان وثلثون ونصفه ستة عشر كالحاصل
من ضربها في الاثنين وفي المثال الثاني اذا جمع الاربعة والعشرة وضرب الاربعة
عشر في الثلثة حصل اثنان واربعون ونصفه احد وعشرون كالحاصل من ضربه
في الواحد والنصف ومن هذا يعلم ان القاعدة المختصة في المشهور باستخراج
جمع الاعداد المنتظمة على النظم الطبيعي كما مر شاملة لاستخراج جمع مثل هذه الاعداد
المتفاضلات ايضا فتدبر ومنها وهو مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا اخذ
مع عددين او اكثر سواء كان الكل متصلا بعضها مع بعض على النظم الطبيعي او
منفصلا بعضها عن بعض بفاصلة قليلة او كثيرة او متصلا بعضها ومنفصلا بعض
بشرط تساوي القرائن والنظائر في الاتصال والانفصال كان مجموع الحاشيتين

المتقابلين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها نقص بضعف كسره الذى يكون
مخرجه موافقا لعدتها فان مجموع الحاشيتين للاربعة والخمسة والستة اى العشرة
بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد الثلثة اى الخمسة عشر يقدر بثلثيه ومجموع
حاشيتى الثلثة والخمسة والسبعة والتسعة اى الاثنى عشر بالنسبة الى
مجموع هذه الاربعة اى الاربعة والعشرين يقدر بربعيه ومجموع حاشيتى الثلثة
والاربعة مع الستة والسبعة ومع التسعة والعشرة اى الثلثة عشر بالنسبة
الى مجموع هذه الستة اى التسعة والثلثين يقدر بسدسيه ومجموع حاشيتى الثلثة
والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة ومع الثلثة عشر والاربعة عشر
والخمسة عشر اى الثمانية عشر بالنسبة الى مجموع هذه التسعة اى الاحد والثمانين
يقدر بتسعيه وعلى هذا القياس وقد تبين بهذه الخاصية ان ضعف مجموع
حاشيتى امثال تلك الاعداد لكونه بمنزلة كسرها من مخرج عدتها اذا ضرب
فى تلك العدة يكون الحاصل مساويا لحاصل جمع تلك الاعداد فقد تحصل لك
قاعدة لطيفة لاستخراج جمع الاعداد فى المتصلات والمنفصلات والمختلطات
المرعى فيها انطباق القرائن والنظام حتى فيما مبدؤه الواحد وان لم يكن له
حاشية تحتانية لكون الفوقانية فى هذه الصورة مغنية عنها بناء على ان ما
من استقلالها عند فقدان التحتانية ولما كان مجموع حاشيتى كل عدة من الاعداد
فى جميع الصور موافقا لمجموع طرفيها المحصول جبر فقد نقصان التحتانية عن
الطرف التحتانى بزيادة مثله فى الفوقانية على الفوقانى كان ضرب نصف مجموع
الطرفين ايضا فى عدة الاعداد المذكورة يجرى مجرى ضرب نصف مجموع الحاشيتين
فى عدتها فيكون ضرب نصفه هنا قاعدة اخرى لاستخراج جمع مثل تلك الاعداد

فلما كان

استخراج قاعدة من الخاصية المذكورة لجمع الاعداد المتصلة والمنفصلة والمختلطة

استخراج جملة من طرق جمع الاعداد المذكورة

ولما كان مضروب نصف عدة مخرج عدد واحد ومضروب تمام الاول فى الباقى فى نصف
متوافقين دائما يكون ايضا مضروب مجموع الحاشيتين او الطرفين فى نصف
عدتها مساويا لحاصل جمعها فعلم بذلك ان القاعدة المختصة فى المشهور
باستخراج جمع الاعداد المتصلة كما انها كانت ايضا جارية فى استخراج جمع المتفاضلات
على ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر ومنها وهو ايضا مما تفطنا به كون كل
عدد بحيث اذا ضرب فى نصف متلوه او ضرب نصفه فى متلوه كان الحاصل مساويا
لحاصل جمع الواحد الى متلوه على النظم الطبيعى وكان كل من هذين الحاصلين كما مساويا
لعدد التركيبات الثنائية المحتملة فى العدد فان كلا من مضروب الخمسة مثلا فى نصف
الاربعة او بالعكس ومجموع الواحد الى الاربعة عشرة وتلك العشرة مساوية للثنائيات
المحتملة فى الخمسة بتفصيلها الاول مع الثانى ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس
ثم الثانى مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس
ثم الرابع مع الخامس ويتفرع على هذه الخاصية ثلث قواعد لطيفة احديها
لاستخراج جمع الاعداد على النظم الطبيعى وهو ان يجمع العدد الاخير مع مضروبه فى
نصف متلوه او بالعكس وثانيتها لاستخراج عدة التركيبات الثنائية المحتملة
فى كل عدد وهى ان يضرب العدد فى نصف متلوه او بالعكس وثالثتها لاستخراج
هذا المطلوب ايضا وهى ان يجمع من الواحد الى متلو العدد ومنها وهو ايضا
من سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف متلوه ثم الى المجموع ثلثة
امثال متلو متلوه وهكذا بزيادة واحد فى كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل
مساويا لمضعف مجموع مسطحات المتقابلين من تلك الجملة الى ان ينتهى الى المسطح
الوسطين ان كان العدد زوجا ولمضعف مجموع تلك المسطحات مع زيادة مربع

استنباط ثلث قواعد من الخاصية المذكورة

لاستخراج عدة التركيبات الثنائية لكل عدد وغيره

الوسط عليه ان كان فردا وكان كل من هذين مساويا لعدد التركيبات الثلاثية
المحتملة في العدد الزايد على هذا العدد باثنين فان الاربعة مثلا سواء كان
اضيف اليها ضعف الثلثة ثم الى المجموع ثلثة امثال الاثنين ثم اربعة امثال
الواحد او كان ضعف مجموع مسطحها في الواحد ومسطح الثلثة في الاثنين يصير
عشرين وهو عدة تركيبات الثلاثية المحتملة في الستة وان كان الخمسة سواء
اضيف اليها ضعف الاربعة ثم ثلثة امثال الثلثة واربعة امثال الاثنين و
خمسة امثال الواحد وضعف مجموع مسطحها في الواحد ومسطح الاربعة في الاثنين
ثم زيد على الجميع مربع الثلثة تصير خمسة وثلثين وهو عدة التركيبات الثلاثية
الممكنة في السبعة وتتفرع على هذه الخاصية قاعدتان لاستخراج عدة المحتملات
الثلاثية لكل عدد اوليهما ان ينقص من العدد اثنان ثم اضيف الى الباقي
ضعف متلوه وثلثة امثال متلو متلوه وهكذا الى الواحد وثانيتهما ان
ينقص من العدد اثنان فان كان الباقي زوجا ضعف مجموع مسطح المتقابلات
منها وان كان فردا اضيف الى ذلك مربع العدد الوسطاني ومنها وهو ايضا
من سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا ضرب في محتملات متلوه من التركيبات
الثنائية او الثلاثية او الرباعية او غيرها وقسم الحاصل على ما بقي بعد
اسقاط اثنين من العدد ان كانت التركيبات ثنائية وبعد اسقاط ثلثة
منه ان كانت ثلاثية وعلى هذا القياس كان الخارج مساويا لمحتملات العدد
من تلك التركيبات فان الخارج من قسمة مضروب الخمسة في الستة التي هي
المحتملات الثنائية للاربعة اي الثلاثين على الثلثة الباقية من الخمسة بعد
اسقاط الاثنين عشرة موافقة لاحتمال الثنائية والخارج من قسمة مضروب

مضروب الخمسة في اربعة

الخمسة في الاربعة التي هي المحتملات الثلاثية للاربعة او العشرة على الاثنين
الباقيين من الخمسة بعد اسقاط الثلثة منها عشرة موافقة لاحتمالاتها
الثلاثية ايضا والخارج من قسمة مضروبها في الواحد الذي هو الاحتمال
الرباعي للاربعة على الواحد الباقي منها بعد اسقاط الاربعة خمسة
موافقة لاحتمالاتها الرباعية فتتفرع على هذه الخاصية قاعدة عامة مفيدة
لاستخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية الممكنة في كل عدد وهي
ان تضرب العدد عند ارادة استعلام ثنائياته في ثنائيات متلوه ثم يقسم
الحاصل على ما بقي منه بعد اسقاط الاثنين وعند ارادة استعلام ثلاثياته
في ثلاثيات متلوه ثم يقسم على ما بقي منه بعد اسقاط الثلثة وقس عليها
الرباعية والخماسية وغيرهما ثم انه بما عرفت من مساواة الثنائيات ×
للثلاثيات في الخمسة يمكنك ان تقطع بادنى تامل بان كل عدد اذا قسم
بقسمين مختلفين كان عدة تركيباته الموافقة لعدد احد القسمين مساوية لعدة
الموافقة لعدد القسم الاخر ففي السبعة تساوي الثنائيات مع الخماسيات
والثلاثيات مع الرباعيات وفي العشرة الثنائيات مع الثمانيات والثلاثيات
مع السباعيات والرباعيات مع السداسيات وعلى هذا القياس ومنها
كون كل عدد بحيث اذا ضرب في متلوه وقسم الحاصل على مضروب الواحد في تاليه
كان الخارج مساويا لاحتمالات تركيباته الثنائية واذا ضرب في متلوه و
الحاصل في متلو متلوه ثم قسم على مضروب الحاصل من ضرب الواحد في تاليه
في تالي تاليه كان الخارج مساويا لثلاثياته وعلى هذا القياس الرباعيات
والخماسيات وغيرهما فان الستة مثلا اذا ضربت في الخمسة وقسم الثلثون

استنباط قاعدتين في استخراج المحتملات الثلاثية في كل عدد

بيان خاصية اخرى في نوع اخر

استنباط قاعدة في استخراج عدة كل ما اريد من المحتملات التركيبية في كل عدد

بيان احتمالات التركيبية في القسمين المختلفين لكل عدد

استنباط قاعدة لطيفة ومخترعة
لاستخراج عدة الاحتمالات التركيبية

على الاثنين خرج خمسة عشر عدد احتمالاتهما الثنائية ثم انا ضربنا الثلثون
في الاربعة وقسم المائة والعشرون على الستة خرج عشرون عدد الثلاثية
ثم انا ضربنا المائة والعشرون في الثلاثة وقسم الثلثمائة والستون على الاربعة
والعشرين خرج خمسة عشر ايضا عدد الرباعيات وهكذا وهذه القاعدة اتخذ
اساس قاعدة لاستخراج عدة الاحتمالات المذكورة في كل عدد فلا استعلام
عدد كل تركيب في كل عدد يؤخذ من اجزاء عدد بقدر تسميته ومن اوله كذلك
فيقسم حاصل ضرب اجزاء الاول بعضها في بعض على حاصل ضرب اجزاء الثاني
كذلك فيكون الخارج موافقا للمطلوب هذا اذا كان المطلوب عدد مطلق
التركيبات المذكورة من دون اعتبار الاوضاع المختلفة لكل منها باختلاف
الترتيب فلو كان المطلوب جميع الاحتمالات عند اعتبار تلك الاوضاع كان ما حصل
بمحض ضرب الاواخر بدون التقسيم على مضروب الاوائل فان عدد الثنائيات
بهذا الاعتبار في الستة ثلثون والثلاثيات مائة وعشرون فهي قاعدة
لطيفة لنيل هذا المطلوب وقد اشار اليه صاحب عيون الحساب
بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية او غيرها تختلف حروفها
قلنا نضرب الثمانية والعشرين او عدد حروف الهجاء في السبعة والعشرين
فالحاصل وهو سبعمائة وستة وخمسون عدد الثنائيات المطلوبة ومضروبه
في الستة والعشرين وهو تسعة عشر الفا وستمائة وستة وخمسون عدد
الثلاثيات المطلوبة ومضروبه في الخمسة والعشرين وهو اربعمائة واحد
وتسعون الفا واربعمائة عدد الرباعيات المطلوبة وعلى هذا القياس انتهى
ثم انه اشار الى قاعدتين لاستخراج المطلوب الاول ترجع اولهما الى

قاعدة اخرى لاستنباط جميع الاحتمالات المذكورة في
لاستخراج جميع الاحتمالات التركيب
لكل عدد حتى الاوضاع المختلفة
اختلاف الترتيب

نقل قاعدتين من كتاب عيون الحساب
لاستخراج عدة مطلق المركبات

ما ذكرنا

ما ذكرناه بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية الى غير ذلك
لا يوافق مجموع حروف احديها لمجموع حروف الاخرى ولا يتكرر حروف في واحد
قلنا نقسم عدد الثنائيات المختلفة الحروف على الاثنين او نجمع من الواحد
الى سبعة وعشرين ليحصل ثلثمائة وثمانية وسبعون وهو عدد الثنائيات
المطلوبة ونقسم عدد الثلاثيات المختلفة الحروف على الستة او مضروب الاثنين
في الثلثة او نضرب احد الاعداد الثلثة التي هي ثمانية وعشرون وسبعة
وعشرون وستة وعشرون في نصف الآخر والحاصل في ثلث الثالث او نضرب
سدس احدها في سطح الآخرين ليحصل ثلثة آلاف ومائتان وستة وسبعون
وهو عدد الثلاثيات المطلوبة ونقسم عدد الرباعيات المختلفة الحروف على الاربعة
والعشرين مضروب الاثنين في الثلثة في الاربعة او نضرب احد الاعداد الاربعة
التي هي الثمانية والعشرون والسبعة والعشرون والستة والعشرون والخمسة
والعشرون في نصف الآخر والحاصل في ربع الباقي ليحصل عشرون الفا واربعمائة
وخمسة وسبعون وهو عدد الكلمات الرباعية المطلوبة وقس عليه ما فوقه و
نظائره انتهى ومما يناسب ذكره في هذا المقام طريق استخراج خصوص الاوضاع
المختلفة بسبب اختلاف الترتيب في عدد كالاوضاع المختلفة المتصورة من
هذه الجهة في ترتيب كلمات هذا البيت شفيع مطاع نبي كريم قسيم
جسيم نسيم وسيم فنضرب الاثنين في الثلثة ثم الحاصل في الاربعة وهكذا
الى الثامنة في هذا المثال فيصير اربعين الفا وثلثمائة وعشرين وعلى هذا القياس
ومنها وهو ايضا سوانحنا كون جميع الاحتمالات من الاحادي والثنائي وغيرها

طريق استخراج الاوضاع المختلفة بحسب تغير
الترتيب في كل عدد

نقل قاعدة من عيون الحساب لقاعدة
لاستخراج جميع الاحتمالات
الاحادية والثنائية وغيرها من عدد

في كل عدد بحيث اذا ضعف وزيد على المجموع واحد كان مطابقا لجميع تلك الاحتمالات في العدد الذي يوفقه على النظم الطبيعي فان عدد الاحتمالات في الاثنين ثلثة احاديان وثنائي واحد وفي الثلثة سبعة احاديات ثلاثة وثنائيات ثلاثة وثلاثي واحد وفي الاربعة خمسة عشر وفي الخمسة احد وثلثون وعلى هذا القياس بالغا ما بلغ فاحفظها فانها قاعدة شريفة وضابطة لطيفة ومنها ان مضروب كل عدد في نفسه المعبر عنه اصطلاحا بمال العدد موافق لثنائيات المختلفة مادة وصورة باضافة احتمالات ما يمكن ان يحصل منها بتكرار المادة ومضروبه في ماله المعبر عنه بكعب العدد مثلا ثنائية كذلك ومضروبه في كعبه المعبر عنه بمال ماله رباعياته وعلى هذا القياس وتوضيح ذلك ان القواعد التي مر ذكرها انما تفيد طريق استنباط عدد احتمالات المواد المختلفة من غير عناصر كمواد التركيبات الثنائية والثلاثية او غيرها او تفيد طريق استنباط عدد احتمالات الصور المختلفة في مادة مخصوصة او تفيد طريق استنباط كليهما معا وقد يحتاج المحاسب الى رابع هو طريق استنباط ما يعتبر فيه مع الاحتمالات المذكورة احتمالات اخر حاصلة من ملاحظة صور تكرر جزء واحد او اكثر وهذه الخاصية هي اساس القاعدة المتكفلة بتحصيل ذلك فان الثنائيات المختلفة في الحروف الاربعة لا تجد مثلا بالاعتبار الاول ستة ولكل منها بالاعتبار الثاني صورتان فصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اثني عشر وبعد الاعتبار الرابع واضافة صور التكرار اي الالفين والبائين والجيمين والدالين يرتقي عددها الى ستة عشر وهو مال الاربعة وان الثلاثيات المختلفة في حروفنا بالاعتبار الاول

قاعدة يستطرح فيها تحصيل جميع الاحتمالات التركيبية حتى الحاصلة من تكرر جزء واحد في كل عدد

ولكل منها بالاعتبار الثاني ست صور فصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اربعة وعشرين وبعد الاعتبار الرابع واضافة صور التكرار كلا او بعضا يرتقي عددها الى اربعة وستين وهو كعب الاربعة وان الرباعي منها واحد بالاعتبار الاول واحد الكن يرتقي عدد احتمالاته بحسب سائر الاعتبارات الى مائتين وستة وخمسين وهو مال مال الاربعة وعلى هذا القياس فقد ظهر مما ذكرنا ان احتمالات الامهات المختلفة للاشكال الرملية يرتقي عددها الى خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين عدد مال مال اشكاله الستة عشر وتوضيح ذلك ان الاحتمالات الرباعية للستة عشر على ما عرفت من القواعد السابقة هي بالاعتبار الاول الف وثمانمائة وعشرون ولكل منها بالاعتبار الثاني اربع وعشرون صورة فصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث ثلثة واربعين الفا وستمائة وثمانين وبعد الاعتبار الرابع اضافة احتمالات صور التكرار كلا او بعضا يزيد على هذه الاحتمالات احد وعشرون الفا وثمانمائة وستة وخمسون يحصل ستة عشر منها بتكرار شكل واحد وهو ظاهر ويحصل الف وستمائة وثمانون منها بتكرار شكلين حاصل ضرب احتمالات الثنائية المستقيمة اي المائتين والاربعين في احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اي السبعة ويحصل عشرون الفا ومائة وستون منها بتكرار ثلثة اشكال حاصل ضرب الاحتمالات الثلاثية للستة عشر اي ثلثة الاف وثلثمائة وستين في احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اي الستة فقد اتضح ان جميع الاحتمالات المختلفة الممكنة الوقوع بجميع الاعتبارات المذكورة في الاشكال الرملية لا يزيد على خمسة

بيان عدد الاحتمالات المتشقة من الاشكال الرملية

اشارة الى الطلسمات ماخوذة من تصغير علم الرمل

وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين وبهذا يمكن ابطال ما توهمه الجهلة فيه
من كونه عددا دالا على الامور الغيبية من اوضاع العالم كما قررناه في رسالة
على حدة حاصلها ان عدد اوضاع العالم يزيد على هذا العدد بلا شبهة فكيف
يمكن ان يدل لخصوص شيء من احتمالاته على خصوص شيء من تلك الاوضاع
فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه واحد وضرب ثلث الباقي في
حاصل جمع الواحد الى العدد على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا لمجموع حاصل
ضربه فيما تحته وما تحته فيما تحته وهكذا الى الواحد فان العشرة مثلا اذا اسقط
منها واحد وضرب ثلث الباقي اي الثلثة في حاصل جمع الواحد اليها اي الخمسة
والخمسين يحصل مائة وخمسة وستون وهو مساو لمجموع حاصل ضرب العشرة
في التسعة والتسعة في الثمانية والثمانية في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد
وهذه الخاصية هي اساس قاعدة تحصيل جمع مضروبات الاعداد المتوالية
المبتدئة من الواحد كل في تاليه فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب
حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي فيما نقص عن هذا الحاصل بواحد كان
حاصل هذا الضرب مساويا لمجموع مجسمات الواحد الى ما تحت هذا العدد
بعد ضرب كل منها فيما فوقه ثم الحاصل فيما فوقه فان الثمانية مثلا اذا ضرب
ما يحصل من جمع الواحد اليها اي الستة والثلثون في الخمسة والثلثين كان
الحاصل الفا ومائتين وستين فهو حاصل جمع مجسم الواحد اي الستة حاصل
ضربه في الاثنين ثم في الثلثة مع مجسم الاثنين اي الاربعة والعشرين حاصل
ضربه في الثلثة ثم في الاربعة وهكذا الى مجسم السبعة اي خمسمائة واربعة
حاصل ضربه في الثمانية ثم في التسعة وهذه الخاصية هي اساس قاعدة تحصيل

جمع مجسمات

استنباط قاعدة في قاعدة جمع مضروبات الاعداد المتوالية من الواحد كل في تاليه

استنباط قاعدة جمع مجسمات الاعداد المتوالية من الواحد الى كل عدد

جمع مجسمات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد بالمعنى الذي عرفت
ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد على ضعفه واحد وضرب المجموع في ثلث
حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا لمجموع مربعات
الواحد الى هذا العدد فان الستة اذا زيد على ضعفها واحد كان المجموع ثلثة
عشر وحاصل ضربه في السبعة تكملة ثلث حاصل جمع الواحد اليها اي الاحد والعشرين
يكون احدا وتسعين وهو مساو لمجموع مربعات الواحد والاثنين والثلثة الى
الستة وهذه هي اساس قاعدة تحصيل جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة
من الواحد ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه في نفس
ذلك الحاصل يحصل ما يساوي مجموع مكعبات الواحد اليه فان الخمسة مثلا يكون
حاصل جمع الواحد اليها خمسة عشر وحاصل ضربه في نفسه مائتان وخمسة و
عشرون وهو مساو لمجموع مكعبات الواحد الى الخمسة فهو اساس قاعدة تحصيله
ومنها كون كل عدد بحيث اذا نقص من حاصل جمع الواحد اليه واحد وزيد
خمس الباقي عليه وضرب المجتمع في مجموع مربعات الواحد اليه كان الحاصل مساويا
لمجموع مال مال الواحد اليه فان الستة مثلا اذا نقص من مجموع الواحد اليها اي
الاحد والعشرين واحد بقي عشرون فاذا زيد خمسه على الاحد والعشرين صار
خمسة وعشرين والحاصل من ضربه في احد وتسعين مجموع مربعات الواحد
اليه الفان ومائتان وخمسة وسبعون وهو مساو لمجموع مال مال الواحد
الى الستة فهي اساس قاعدة تحصيله فقد برهنه اثنتان وثلثون خاصية
من خواص مطلق العدد هي لب ثمارها اخذنا وسر سيرتها وبعض فواكهها
وصفحة لا اعيها الجمعة في مصنف الى الان فاحفظها فانها من فوائد الزمان

استنباط قاعدة في قاعدة جمع مربعات الاعداد المتوالية من الواحد

استنباط قاعدة جمع مكعبات الواحد الى كل عدد

استنباط قاعدة جمع مال مال الواحد الى كل عدد

تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة

النوع الثاني وهو ما يكون عارضا لبعض اقسامه الاولية او الثانوية او
غيرها فيحتاج بيانه الى تمهيد تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة فنقول ان
العدد تارة ينقسم الى الزوج والفرد من جهة انه ان صح له نصف كالاثنين و
الاربعة والستة فهو زوج وان لم يصح كالثلثة والخمسة والسبعة و التسعة
فهو فرد فالزوج ان قبل التنصيف الى الواحد كالاثنين والاربعة والثمانية
سمي زوج الزوج وان لم يقبل ذلك فاما ان ينصف اكثر من مرة واحدة
كالاثنى عشر سمي زوج الزوج والفرد واما ان لا ينصف الا مرة فقط
كالعشرة سمي زوج الفرد هذا هو المشهور وقد زعم بعضهم ان الاثنين ليس
من زوج الزوج بل هو زوج الفرد فيحتاج تعريف زوج الزوج على هذا الاصطلاح
الى مزيد قيد يخرجه ثم الفرد ان عده عدد سوى الواحد اى افناه اذا
اسقط عنه مرتين او مرارا كالتسعة التي يعدها الثلثة وكالخمسة
عشر التي يعدها الثلثة والخمسة سمي مركبا وان لم يعده سواه كالثلثة
والخمسة والسبعة والاحد عشر سمي اوّلا وربما سمي اصم ايضا وتارة
ينقسم الى المفرد والمركب من جهة انه ان لم يتألف من مرتبتين او اكثر من
المراتب المشهورة كالخمسة فانه من الاحاد فقط وكالعشرين فانه من العشرات
فقط فهو مفرد وان تألف كاحد عشر ومائة وثلثة وعشرين فهو مركب و
تارة ينقسم الى منطق الكسر واصم الكسر من جهة انه ان صح له كسر من الكسور
التسعة المشهورة الملقبة بامهات الكسور كالاثنين الى العشرة وكالعشرين
الى المائة وكالمائتين الى الالف من المفردات وكالاثنى عشر وكمائة واثنين
وثلثين من المركبات فهو منطق الكسر وان لم يصح له شيء من تلك الكسور

كالاحد

كالاحد عشر والثلثة عشر والثلثين ومائة وواحد فهو اصم الكسر فالمنطق
ان ساوى مجموع اجزائه العادة له سواء كانت من الكسور التسعة
بالنسبة اليه او غيرها كالستة والثمانية والعشرين فان الاعداد المذكورة
في الاول هي الواحد والاثنان والثلثة والمجموع ستة وفي الثاني هي الواحد
والاثنان والاربعة والسبعة والاربعة والمجموع ثمانية وعشرون فهو مسمى
بالعدد التام وان زاد على مجموع اجزائه كالتسعة فان اجزائه العادة له هي
الواحد والثلثة فقط والمجموع اربعة فهو مسمى بالعدد الناقص وان نقص
عن مجموع اجزائه كالاثنى عشر فان اجزاءه هي الواحد والاثنان والثلثة والاربعة
والستة والمجموع ستة عشر فهو مسمى بالعدد الزائد فاعتبر في تسمية الاخيرين
حال اجزائهما اشعارا بان تلك الاجزاء للعدد هي المناط لاستحقاق توصيفه
بالزيادة والنقصان وتارة ينقسم الى منطق الجذر واصم الجذر من جهة
انه ان كان مساويا للحاصل من ضرب عدد ما في نفسه كالاربعة المساوية للحاصل
من ضرب الاثنين في نفسه فهو منطق الجذر وان لم يكن كذلك كالثلثة والخمسة فهو
اصم الجذر والوجه في التسمية ان الجذر بمعنى الاصل فكان الاول نطق ببيان
اصله الحاصل منه والثاني لم يسمع به فضلا عن الانطاق ولعل النكتة في
تلك المبالغة الاشارة الى عدم تحقق الجذر له اصلا كما سيجيء بيانه او نحوه
في تسمية منطق الكسر واصم الكسر قريب من ذلك ثم الجذر ويقال له ايضا
الضلع في المساحة والشيء في الجبر والمقابلة انما هو في مجذور هو الذي يقال
له المربع والمال ايضا ويسمى الحاصل كعبا وفي كعبه مال مال وفيه مال كعب وفيه
كعب كعب ثم نصيه مالين وكعبا ثم احدها كعبا ثم كلا منها كعبا وهكذا الى غير النهاية

وجه تسمية المنطق والاصم

هذا هو التقسيمات المشهورة للاعداد بحسب اعتبارها في انفسها ولها تقسيما
اخر بحسب اعتبار اضافة بعضها الى بعض فان العددين ان كان الاقل منهما
يعد الاكثر كالاثنين والاربعة وكالثلثة والتسعة سميا متداخلين وان لم
يكن لهما ثالث سوى الواحد يعدهما كالاربعة والستة الذين يعدهما الاثنان
كالتسعة والاثني عشر اللذين يعدهما الثلثة سميا متوافقين والكسر الذي يكون
الثالث مخرجه كالنصف والثلث في المثالين سمي وفقهما وان كان لا يعدهما
سوى الواحد سميا متباينين ثم ان العددين المشتمل كل منهما على الاجزاء
العادة له ان كان مجموع اجزاء احدهما حتى الواحد مساويا لمجموع اجزاء الاخر
كالتسعة والثلثين مع الخمسة والخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر
سميا متعادلين وان كان المجموع المذكور من كل منهما مساويا لنفس الاخر
ولا محالة يكون احدهما زائدا والاخر ناقصا كالمائتين والعشرين مع المائتين و
الاربعة والثمانين سميا متحابين حتى الاقل وهو الزائد عدد المحب والاكثر
وهو الناقص عدد المحبوب والوجه في التسمية ان الجهلة القائلين بتاثيرات
خواص الاعداد الموضوعة في الالواح على وجه مخصوص كانوا يتوسلون بخواص
هذين العددين لتحصيل المحبة بين الشخصين قال الدواني في اعزب عنه انهم ذكروا
انه اذا كان عندنا انسان خاتم او لوح من فضة او ذهب او غيرهما ونقش فيه
مربع وفقه مائتان وعشرون وعند اخر خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع
وفقه مائتان واربعة وثمانون فان من عنده المربع الثاني يحبه من عنده
المربع الاول ويميل اليه وذكر افلاطون انه اذا اتفق ان يكون عند احد العددين
الاقل من اي جنس كان وعند الاخر العدد الاكثر من ذلك الجنس وقع المحبة بينهما

بهذا الطريق

بهذا الطريق والسر في تعيين العدد الاقل للمحب ان المحب انقص من المحبوب من حيث
انه محتاج اليه ومشتاق اليه فناسب الانقص المحب والاكثر المحبوب انتهى وخفي
ان الظاهر عدم حصرهم تلك الخاصية في خصوص هذين العددين لعدم اختصاص
التحابين فيهما فينبغي ان يقال بدلهما الاقل والاكثر على طبق ما نقل من افلاطون
ليشمل المائتين الاخر منهما ايضا وبعد تمهيد هذه التقسيمات **نقول** في جملة
هذا النوع ان الزوج مطلقا اذا ضرب في اي عدد صحيح يكون الحاصل زوجا
دائما وايضا اذا اسقط منه او زيد عليه عدد كان الباقي والمجموع تابعا للساقط
او الزائد في الزوجية والفردية وهاتان الخاصيتان سر بعض الطرق في استخراج
الخاتم المكتوم في احد الكفين بان يقال للكاتم خذ بما فيه الخاتم عددا زوجا
وللخالية عددا فردا او بالعكس ثم يقال اضرب عدد اليمين في زوج واجمع الحاصل
مع ما في اليسار واخبر عن الجميع فان المخبر عنه ان كان فردا على الاول او زوجا
على الثاني فهو في اليمين والا فهو في اليسار وبمثل ذلك يعرف اذا كتم في
احدى الكفين شيء وفي الاخرى شيء اخر والوجه في الجميع ظاهر بالتامل ومنها
ان عدد الافراد والازواج في كل زوج متساوية دائما والعكس ذلك بان يكون
كل ما يتساوى فيه عددهما كان زوجا وهو ايضا حق في المتناهي دون السلسلة
الغير المتناهية فرضا فانه وان كان من جهة وجوب الثالث واستلزم تولى
الفردين او الزوجين في مطلق السلسلة المنتظمة من الاعداد يلزم تساوي عدديهما
فيها بمعنى انقسام تلك السلسلة الى سلسلتين متساويتين سلسلة الافراد وسلسلة
الازواج لكن الانقسام بالمتساويين كذلك او مطلقا ليس هو الانقسام الذي جعل
مناط الزوجية العدد بل انما المناط فيها ما كان المقسم فيه واسطة حقيقية بين طرفيه

كلام مع من ابطل التسلسل باثبات الواجب على ما سماه برهان التزوج والفرد

وهو مستلزم للتناهي من الجانبين بل لا يمكن اتصاف مثل تلك السلسلة المفروضة بشئ من الفرد يعني الزوجية اصلا بسبب انه يستلزم ذلك الاتصاف كونها على حد خاص ومرتبة معينة من مراتب العدد وهو من لوازمات التناهي فيلزم خلاف المفروض فتبين بما اوضحناه ان ما استند به بعض مشاهير المتأخرين في ابطال التسلسل لاثبات الواجب تعالى من لزوم اجتماع الزوجية والفردية المستحيل بديهته على هذا التقدير بالانقسام المذكور ويفرض اسقاط واحد منها مفروض في بعض تصانيفه بقوله لو لم يوجد الواجب لذاته وجدت سلسلة غير متناهية من الممكنات لكنه محال لاستلزامه ان يكون عدد واحد زوجا وفردا او بيان الملازمة ووجه اللزوم انه لو وجدت سلسلة كذلك كان لها سيما بيقين بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى فهي متساويين فكانت زوجا اذ لا يزيد به الا المقسم عنها وهي مطلقا فاذا اسقطنا واحدا من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان تكون زوجا بعين ما قلنا انفا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد ولانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الاخر فلا يصلح للتنصيف انتهى من الخيالات السطحية المبتنية على توهم ان كل جملة من الاحاد متناهية او غير متناهية يعرضها عدد معين وهو ممنوع بل باطل بالضرورة الحاكمة بتناهي كل مرتبة معينة من الاعداد فظهر ايضا حال ما ابدى من دفع في تقرير برهان اخر لهذا المطلب الشريف بقوله لو انحصر الموجود في الممكن لذهبت السلسلة الى غير النهاية لكن وجود الاحاد الغير المتناهية محال مطلقا

ابطال ضرورية عروض عدد معين لكل جملة موجودة على [illegible]

لانها لو وجدت

لانها لو وجدت لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع معينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودا ناقصة عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا ان طبقات مرتبة متناهية ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي يحل الجملة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين الحاصرين وهد المتشبث بذيل الجدال والعناد يمنع استحالة انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين مطلقا فدفعه ظاهر على اللبيب وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم يكن مرتبة ايضا انتهى ثم العجب انه لم التفت في هذا المقام الى الاشارة الى دفع منع استحالة مطلق انحصار ما لا يتناهى مع انه احتمال بعيد جدا ولم يلتفت الى احتمال المنع الذي ذكرناه اصلا مع ان الظاهر ان ظهوره هو الوجه في ان القوم الى زماننا هذا لم يسلكوا الى ابطال التسلسل مثل هذا الطريق الواضح المتبادر الى جميع الاذهان بل تمسكوا فيه بامثال التطبيق والتضايف فتأمل ومنها ان النوع الكائنات بحيث اذا اسقط منه واحد كان الباقي فيه اعني الواحد لا بعده سواء فكان اولا لا محالة يكون مساويا لمجموع الاجزاء العادة لم يبع ذلك الاول وان كان بحيث اذا اسقط منه ثلثة كان الباقي او لا يكون مساويا لمجموع اجزاء ضعف ذلك الاول كالاربعة فان الباقي منها بعد اسقاط الواحد ثلثة وهي فرد اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربعها اي الستة عشر وكالستة فان الباقي منها بعد اسقاط الواحد خمسة وهي اول بعد اسقاط الثلثة ثلثة وهي ايضا اول فتكون مساوية لمجموع اجزاء مربع الخمسة اي الخمسة والعشرين وايضا لمجموع اجزاء ضعف الثلثة اي الستة

ومنها ان كل زوج اذا ضرب نصفه فيما يتلوه يكون الحاصل مساويا لحاصل جمعه مع ساير الازواج التي تحته فانه اذا ضرب نصف العشرة اي الخمسة في الستة حصل ثلثون وهو حاصل جمع الازواج من الاثنين الى العشرة فيظهر من تلك الخاصية قاعدة جمع الازواج المتوالية من الاثنين الى اي زوج كان وهي ان يضرب نصف الزوج الاخير في تاليه فيكون الحاصل هو المطلوب ولما كان عدة الازواج المتوالية من الاثنين تكون مطابقة لنصف الزوج الاخير دائما يكون مربع عدة الازواج في تاليها قاعدة اخرى لتحصيل جمعها فاذا قيل اجمع من الاثنين الى الستة ازواج نضرب الستة في السبعة واذا قيل الى التسعة نضرب التسعة في العشرة وهكذا ومنها ان مضروب كل زوج زوج في نفسه او فيما هو من نوعه يكون من نوعه دائما فيظهر من هذه الخاصية ان مال زوج الزوج وكعبه ومال ماله ومال كعبه الى غير النهاية من المنازل والمراتب كلها زوج الزوج ومنها ان كل زوج زوج بعده جميع ما قبله من نوعه ولا بعد من غير نوعه الا الواحد ويكون زايدا دائما على مجموع ما سبق عليه من نوعه باثنين وعلى مجموع ما بعده حتى الواحد بواحد فيظهر من هذه الخواص له انه لا يمكن ان يكون زوج زوج من الاعداد التامة المعتبرة فيها المساواة لاجزائها ولا من الاعداد الزايدة التي تعتبر فيها زيادة اجزائها عليها فيكون دائما من الاعداد الناقصة وايضا يظهر انه اذا اريد جمع تلك الازواج الى زوج زوج مخصوص او اريد جمع الواحد مع مضعفاته الى مضعف مخصوص تكون القاعدة فيهما ان يوخذ زوج الزوج الذي بعده وينقص منه اثنان على الاول وواحد على الثاني فالباقي هو المطلوب فان قيل اجمع تلك الازواج من الاثنين الى الاربعة والستين او قيل اجمع الواحد من جميع مضعفاته

اليه

اليه هذه المائة والثمانية والعشرين وانقص منه الاثنين مثلا فالباقي مساو لمجموع تلك الازواج او انقص منه الواحد فالباقي مساو لمجموع الواحد مع مضعفاته الى العدد المفروض ومنها ان كل زوج زوج اذا اسقط منه اثنان يكون الباقي زوج الفرد كالثمانية والستة عشر يبقى منهما بعد اسقاط اثنين ستة واربعة عشر وكل منهما زوج الفرد ولا يصح العكس فان الثمانية عشر مثلا هو زوج الفرد ولا يصير بانضمام الاثنين زوج الزوج ويظهر من هذه الخاصية مع ما تقدم من زيادته دائما على مجموع السابقة عليه من نوعه باثنين ان كل ما يحصل من جمع تلك الازواج يكون زوج الفرد دائما فتدبر ومنها ان زوج الزوج الكان بحيث اذا اسقط من مضعفه واحد كان الباقي فردا اول يكون حاصل ضربه في هذا الاول عددا تاما كالاثنين اذا اسقط من مضعفه واحد بقي ثلثة وهو اول فحاصل ضربه فيها ستة وهي عدد تام وكالاربعة اذا اسقط من مضعفها واحد بقي سبعة وهي اول فحاصل ضربها فيها ثمانية وعشرون وهو ايضا تام فالقاعدة في تحصيل الاعداد التامة ان نضرب زوج الزوج في مضعفه الا واحدا بشرط كونه اولا فيكون الحاصل هو المطلوب وقد نظمها الدواني في ابيات فقال شعر
بالنصف جو بالاشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد هو مضروب اثنان
تام ورد في ناقص وزايد
والشيخ البهائي قد ذكر في الخلاصة قاعدة اخرى لتحصيله بقوله فاجمع اعدادا متوالية من الواحد على التضاعف فالمجموع ان كان لا يعد غير الواحد فاضربه في اخرها فالحاصل تام مثالها جمعنا الواحد والاثنين و الاربعة وضربنا السبعة في الاربعة كان الثمانية والعشرون وهو عدد تام انتهى وكذ

نظمها فقال ونضعفات واحد فرد اول كو كون حاصل بتام اذ ضربان في
زوج آخر يستوى واصل ومنها ان كل زوج انقسم تارة الى عددين اوليين وتارة
الى اوليين آخرين يكون الحاصل من ضرب احد جزئيه الاوليين في نظيره والحاصل من ضرب
احد جزئيه الآخرين في نظيره عددين متعادلين مثاله قسمنا ستة عشر تارة الى
ثلثة وثلثة عشر وتارة الى خمسة واحد عشر فكل من تلك الاقسام الاربعة عدد اول
ثم يكون حاصل ضرب الاوليين تسعة وثلثين وحاصل ضرب الآخرين خمسة وخمسين
وهما عددان متعادلان فان اجزاء كل منهما سبعة عشر فالقاعدة في تحصيل المتعادلين
ان يؤخذ زوج على الصفة المذكورة ويقسم مرتين ويضرب كل قسم في نظيره
فالحاصلان هما المطلوبان ومنها ان زوج الزوج اذا ضرب تارة في واحد ونصف
وتارة في ثلثة او جمع تارة مع نصفه وتارة مع ضعفه وكان كل من الحاصلين
والمجموعين بعد اسقاط الواحد منه فردا اول وبعد ذلك بعد ضرب احد
الفردين في الآخر وحصول فرد ثالث كان مجموع الافراد الثلثة ايضا فردا اول
فعند اجتماع هذه الشروط يكون مضروب زوج الزوج المذكور في الفرد الثالث
هو اقل العددين المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة اكثرهما مثاله اذا ضربنا
الاربعة تارة في واحد ونصف صارت ستة وتارة في ثلثة صارت اثنى عشر
والباقي بعد اسقاط الواحد من الاول خمسة ومن الثاني احد عشر وكل منهما فرد
اول وهكذا الحال اذا جمعناها تارة مع الاثنين الذي نصفها وتارة مع الثمانية
التي ضعفها ثم اذا ضربنا الخمسة في الاحد عشر صارت خمسة وخمسين وهو الفرد
الثالث ثم اذا جمعنا هذه الافراد الثلثة صارت احدا وسبعين وهو ايضا
فرد اول ثم ضربنا الاربعة في الفرد الثالث اى مائتين وعشرين يكون اقل

المتحابين

فائدة يظهر منها قاعدة استخراج المتعادلين

فائدة يظهر منها عدة تحصيل العددين المتحابين

المتحابين وفي مجموع الافراد الثلثة اى مائتان واربعة وثمانون يكون اكثرهما
فتبين ان القاعدة في استخراجهما ان يجعل اولا زوج الزوج الذي على الصفات
المذكورة ثم يضرب في الفرد الثالث فيحصل اقلهما ثم في مجموع الافراد فيحصل اكثرهما
وقد غفل بعض مهرة اهل الحساب كصاحب المفتاح وصاحب كنه المراد وغيرهما
عن اعتبار الشرط الاخير اى كون مجموع الافراد الثلثة فردا اول فحسبوا ان
الثمانية ايضا كالاربعة في امكان استخراج المتحابين منها مثل ما ذكرنا مع فقد
الشرط الاخير فيها وهذا خطاء فاحش يظهر للمتامل وقد ذكر صاحب عيون الحسا
ب وجه خطائهم مفصلا ولما ظهر ان الثمانية التالية للاربعة من تلك
الازواج غير صالحة لان يستخرج منها متحابان ظهر ان ليس بين الاربعة والستة
عشر عدد صالح له وانما الصالح له بعد الاربعة هو الستة عشر لانا اذا ضربناه
تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمعناه تارة مع نصفه وتارة مع ضعفه
واسقطنا من الحاصل او المجموع واحدا بقي ثلثة وعشرون وسبعة واربعون
وهما فردان اولان واذا ضربنا احدهما في الآخر حصل فرد ثالث هو الف وواحد
وثمانون ومجموع هذه الافراد الثلثة الف ومائة وخمسون وهو ايضا فرد اول
ثم علمنا ان مضروب الستة عشر في الفرد الثالث وهو سبعة عشر الفا ومائتان
وستة وتسعون اقل المتحابين وفي مجموع الافراد المذكورة اعني ثمانية عشر الفا
واربعمائة وستة عشر اكثرهما فتبين ان المرتبة التي بين مرتبة العددين المستخرجين
من الاربعة وبين مرتبة هذين العددين المستخرجين من الستة عشر وهي مرتبة
آحاد الالوف شتى الآحاد والعشرات خالية عن المتحابين ثم ما بعد الستة
عشر من تلك الازواج الى غير النهاية بعضها صالح لان يكون مادة لاستخراجهما

دون بعض من جهة حصول الشرايط المذكورة وفقدانها فان الاثنين والثلثين
والاربعة والستين لا يحصلان له لفقدان بعض الشرايط فيهما كما لا يخفى على اهل
الخبرة وانما الصالح له بعد الستة عشر هو المائة والثمانية والعشرون لكون
الفردين الحاصلين اولا من اجراء القاعدة المذكورة فيه هما مائة واحد وتسعون
وثلثمائة وثلثة وثمانون والفرد الثالث هو ثلثة وسبعون الفا ومائة وثلثة
وخمسون ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون
وكل من الاولين ومجموع الثلثة فرد اول فيبلغ اول المتحابين في تلك المادة الى
تسعة الف الف وثلثمائة وستين الفا وخمسمائة واربعة وثمانين واكثرهما
الى تسعة الف الف واربعمائة وسبعة وثلثين الفا وستة وخمسين وههنا
دقيقة نافعة افادها صاحب عيون الحساب ره بقوله ان احاد السلسلة
المتضاعفة للاثنين ابدا تكون احد الازواج الاربعة على هذا الترتيب الاثنان
ثم الاربعة ثم الثمانية ثم الستة فلا يتولد المتحابان مما يكون احاده الاثنين
والاربعة لكون احاد مضروب الثلثة في الاول ومضروب واحد ونصف
في الثاني ابدا ستة وبعد اسقاط الواحد من كل من الحاصلين يكون احاد ما
بقي خمسة وما احاده الخمسة لا يمكن ان يكون اول لكون الخمسة عادا له
انتهى فتبقى تلك الفايدة اعتضادا للمادة لاستخراج المتحابين بعد مراتبة
الاحاد بالقاعدة المذكورة فيما يكون احاده ستة او ثمانية ولكن لا مطلقا
بل بشرط ان يحصل منه فردان اولان وان يجتمع ايضا من افراد الثلثة فرد
اول ولفقدان بعض هذه الشروط لا يوجد في بعض المراتب مع كون احاد
احد العددين المذكورين مادة لاستخراجها قال صاحب العيون ونحن قد

استقرينا

[ذكر دقيقة مفيدة افادها صاحب العيون]

استقرينا فلم نجد خامسة الاربعة وهو الفان واربعة وثمانون وتاليه وهو ضعفه
صالحين لذلك لكون الفرد الاول المتولد من الاول مسطح سبعة وثلثين في ثلثة
وثمانين والفرد الثاني المتولد من الثاني مسطح احد عشر في الف ومائة وسبعة عشر
ولا رابع عشرها لكون الفرد الاول المتولد منه مسطح ثلثة وعشرين في الفين وثمانية
وسبعة وثلثين هذا هو تمام الكلام في توضيح هذه القاعدة التي هي الاصل
المعتبر في هذا الباب وكل ما اخترعه القوم في هذا المقام وان كان يرى في بادي
النظر انه اصل اخر انما هو راجع اليه في الحقيقة عند التامل ذكر صاحب نفايس
الفنون ان الطريق في استخراجها ان ينقص من زوج زوج واحد ثم يضاف
الى الباقي زوج الزوج الذي قبله ثم ينقص من الباقي المذكور زوج الزوج
الذي قبل زوج الزوج الثاني فان كان كل من هذه الاعداد الثلثة فردا
اول ضرب الثاني في الثالث ثم الحاصل في زوج الزوج الثاني ليحصل اصغر
المتحابين ثم جمع حاصل ضرب الثاني في الثالث مع الثاني والثالث وضرب
المجموع في زوج الزوج الثاني ليحصل اعظمهما مثاله ننقص من الثمانية واحدا
ثم اضيف الى الباقي اربعة ثم نقص منه اثنان فحصل ثلثة افراد كل منها
اول هي السبعة والاحد عشر والخمسة فاذا ضرب الاحد عشر في الخمسة ثم الحاصل
الخمسة والخمسون في الاربعة يحصل مائة وعشرون وهو اصغر المتحابين
ثم اذا جمع الخمسة والخمسون مع احد عشر وخمسة وضرب المجموع وهو الاحد
والسبعون في الاربعة يحصل مائتان واربعة وثمانون وهو اعظمهما
انتهى مضمونه ولا يخفى ان ما سمي في هذا الطريق بزوج الزوج الثاني هو
ما جعل في القاعدة الاولى مادة فما هو المادة في هذا الطريق بالنسبة الى تحصيل

[ذكر ما ذكره صاحب النفائس في طريق استخراج المتحابين]

[اشارة الى ان ما في هذا الطريق هو الطريق الاول]

تحصيل مطلوب مخصوص يكون دائما ضعف ما هو المادة فيها ففي الاولى جمع
ما جعل مادة مع ضعفه تارة ومع نصفه اخرى ثم اسقط الواحد من حاصل
كل منهما لتحصيل الفردين اللذين هما المناط في هذا الباب وههنا جمع الضعف
المذكور بعد اسقاط واحد منه مع نصفه تارة واسقط منه مع اسقاط
الواحد نصف نصفه اخرى للتحصيل المذكور فلا اختلاف بينهما الا انما هو
في التعبير نعم اشترط ههنا اولية الفرد الباقي بعد اسقاط الواحد من الضعف
المذكور الذي هو المادة في هذا الطريق وفي الاولى اشترط بدل ذلك
اولية الفرد الحاصل من جمع الفردين مع مضروبهما ولعل الوجه هو الاعلام
المعلوم بين تينك الاولتين لاهل الخبرة من جهة البرهان او العمل فتأمل
وقال صاحب العيون بعد تقرير القاعدة الاولى سنح لي طريق اخر اخذ من
سلسلة تضاعيف الستة على نسبة الضعف عددين متواليين اذا نقصنا
من كل منهما واحدا بقيا فردين اولين فضرب احد ذينك الفردين في الاخر
فحصل فرد ثالث فان كان الافراد الثلثة جميعا فرد اول نضرب ثلث احد
ذينك العددين الناقصين او ثلثي اقلهما في الفرد الثالث يحصل اقل المتحابين
وفي الفردين الاولين ونزيد الحاصل على الاقل يحصل اكثرهما مثاله
فعددنا مائة واثنين وتسعين وثلثمائة واربعة وثمانين المتواليين من تلك
السلسلة صالحين لذلك وبعد نقصان الواحد من كل بقي مائة واحد وتسعون
وثلثمائة وثلثة وثمانون الاولان وحصل من ضربهما ثلثة وسبعون الفا ومائة
وثلثة وخمسون الفرد الثالث ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة
وسبعة وعشرون وهو فرد اول وكان ثلث الاكثر مائة وثمانية وعشرين

ضربناه

ضربناه في الفرد الثالث حصل اقل المتحابين وهو تسعة الف الف وثلثمائة
وثلثة وستون الفا وخمسمائة واربعة وثمانون ثم ضربناه في مجموع الفردين
الاولين وهو خمسمائة واربعة وسبعون حصل ثلثة وسبعون الفا واثنان وسبعون
مائة واثنان وسبعون زدناه على الحاصل الاول حصل تسعة الف الف
واربعمائة وسبعة وثلثون الفا وستة وخمسون وهو اكثرهما انتهى فلا يخفى
عليك بعد التأمل والتعمق بان مضروب كل من تلك الازواج في واحد
نصف او في ثلثة وكذا مجموعه مع نصفه او مع ضعفه منطبق دائما على واحد
من سلسلة تضاعيف الستة فاخذ عددين متواليين من هذه السلسلة
بمنزلة اخذ حاصلي الضربين او الجمعين المذكورين بالنسبة الى عدد من سلسلة
الازواج المذكورة واخذ ثلث اكثر ذينك المتواليين او ثلثي اقلهما بمنزلة اخذ الا
العدد المذكور فان هذا الطريق ايضا ماخوذ من تلك القاعدة بعينها من الصنعة
فتأمل ثم لا يخفى عليك بعد الاطلاع على محل اختلاف الطرق المذكورة ان
مطرح الانظار في هذا المقام انما هو كيفية تحصيل الفردين الاولين من الازواج
المذكورة او ما في حكمها فانه بعد تحصيلهما لا بد من ضرب احدهما في الاخر ليحصل
الفرد الثالث وعند حصول تلك الافراد الثلثة يسهل تحصيل المطلوب وقد سنح
لنا في هذا المقام طريقان مشتملان على مسلكين غريبين في كيفية تحصيل
الفردين الاولين ان لم يكونا احسن من الطرق المذكورة فادعان لا يكونان دون
منها وعهدة التمييز على ذمة اهل الانصاف من ارباب الخبرة اما الطريق
الاول فهو ان يؤخذ زوج من تلك الازواج ويضاف بعد اسقاط واحد منه
الى ضعفه فلا محالة يحصل فرد ثم يضعف هذا الفرد ويضاف اليه واحد فيحصل

نقل فائدة من العيون رمز
طريق استخراج المتحابين

اشتمال السلسلة ارجح من الطريق
السلف الا الاول
طريقان نحن اخترعناه
تحصيل المتحابين

فردًا ان ثم نضرب احد الفردين في الاخر فيحصل فرد ثالث ثم نجمع الاولان مع الثالث
فيحصل فرد رابع فاذا كان كل ما سوى الثالث من تلك الافراد فردا اول يكون
حاصل ضرب مضعف زوج الزوج المذكور في الثالث اقل المتحابين وفي الرابع
اكثرهما مثاله ان اخذنا الاثنين اضعفناه بعد اسقاط واحد منه الى الاربعة
صار خمسة وهو الفرد الاول ثم ضعفنا الخمسة واضفنا اليها واحدا صارت احد
عشر وهو الفرد الثاني ثم حصلنا بالضرب والجمع المذكورين الثالث والرابع و
تممنا العمل وان اخذنا الثمانية اضعفناها بعد اسقاط واحد منها الى الستة
عشر صارت ثلثة وعشرين وهو الفرد الاول ثم ضعفناه واضفنا اليه واحدا
صارت سبعة واربعين وهو الفرد الثاني ثم حصلنا الثالث والرابع وتممنا العمل
وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان المادة على هذا الطريق بالنسبة الى
مطلوب موافقة دائما النصف المادة على الطريق المشهور وعدمها على طريق صاحب
النفايس وثلث احدى المادتين وسدس الاخرى على طريق صاحب العيون .
فتستخرج المرتبة الاولى من المتحابين بهذا الطريق من الاثنين وبالطريق المذكور
اما من الاربعة واما من الثمانية واما من الستة والاثني عشر وهكذا النسبة
في ساير المراتب فيمكن ان يعد هذه الخصوصية باعتبار قلة المادة من جملة
مزاياه على غيره واما الطريق الثالث فتقريره انه لا شك في انه تحصل من تضعيف
الواحد سلسلة من الازواج مبدؤها الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية وهكذا
فاذا زدنا على ضعف مبدأ السلسلة المذكورة واحدا ثم على ضعف الحاصل واحدا
وهكذا تحصل سلسلة اخرى من الافراد مبدؤها الخمسة ثم الاحد عشر ثم الثلاث
والعشرون وهكذا لكل من احاد السلسلتين نظير في السلسلة الاخرى موافق

له في المرتبة

له في المرتبة انا نمهد لتقرير الطريق في تحصيل المتحابين ان ناخذ من مراتب
السلسلة الثانية فردين متواليين اولين فيكون لا محالة مضروبهما ومجموعهما
مع مضروبهما ايضا فردين اخرين فاذا كان الرابع ايضا اول كالاولين ناخذ
ح من السلسلة الاخرى الزوج الذي هو نظير الثاني من تلك الافراد فنضربه
في الفرد الثالث اقل المتحابين وفي الرابع اكثرهما والمثال ظاهر فلا نطول الكلام
به فنقول ثم انه لما انجر الكلام في بيان هذا المرام الى هذه الغاية ناسب هاهنا
ذكر ما افاده الفاضل الدواني فاعوضه في هذا المقام على سبيل الانموذج
الاختصار فانه بعد ما نقل ان الاعداد المتحابة هي كل عددين تكون كسور كل
منهما مساوية للاخر مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين قال وطريق
استخراج هذين العددين هو ان يؤخذ زوج الزوج كالاربعة في هذا
المثال ويزاد عليه واحد فيصير خمسة ثم يضرب الخمسة في زوج الزوج السابق
عليه وهو الاثنان في هذا المثال فيصير عشرة ويزاد عليه واحد فيصير احد عشر
ويضرب في الخمسة فيصير خمسة وخمسين ثم يضرب هذا في الاربعة فيصير مائتين
وعشرين وهو عدد المحب ثم نجمع الخمسة مع احد عشر فيصير ستة عشر فنضربه
في الاربعة فيصير اربعة وستين ونضمه الى عدد المحب فيصير مائتين واربعة و
ثمانين وهو عدد المحبوب انتهى وفيه ما فيه اذ لو كان المراد ذكر طريق استخراج
خصوص هذين العددين المذكورين على سبيل المثال من جملة نوع المتحابين
فما الفائدة فيه بعد ذكرهما بخصوصهما وما القصد في الاشعار بان ذكر
الاربعة والاثنين وغيرهما هاهنا على سبيل التمثيل وما الاحتياج الى هذا التطويل
اذ يكفي ان يقال نضرب الاربعة في الخمسة والخمسين يحصل عدد المحب ثم نضم

فاعدة زوج الفرد بطرح منه ثلاثة
لجمع الازواج ومجموعها الى رابعة
ترتيبه

هذا العدد الى اربعة وسيأتي تحصيل عدد المحبوب ولو كان المراد بيان طريق
كلي وقاعدة عامة فظاهر انه ليس كذلك اذ لا يكفي لتحصيل الفرد الاول في ساير
المراتب من ساير المواد محض زيادة واحدة على المادة كما اتفق ههنا في مثال
الاربعة فصار خمسة ولا لتحصيل الفرد الثاني ضرب الحاصل في زوج الزوج
السابق ثم زيادة واحد عليه كما اتفق فيه ايضا فصار احد عشر فان الفردين
الاولين في مادة الستة عشر مثلا على ما عرفت هما ثلثة وعشرون وسبعة
واربعون بلا شبهة واما الحاصل من زيادة الواحد على الستة عشر سبعة عشر
ومن ضربه في الثمانية التي هي زوج الزوج السابق مع زيادة واحد عليه مائة
وسبعة وثلثون واني هما من هذين وكذا الحال فيما فرع عليهما الى اخره
وايضا لا بد مع اشتراط الاولية للفردين الاولين وكذا الرابع او لما هو يجري
مجراه كما سبق لعدم انتظام القاعدة الكلية بدونه على ما عرفت ولا اشعار
به اصلا فتدبر واعتبر ومنها ان التفاضل بين كل زوج فرد وبين اخر من نوعه
في سلسلة النظم الطبيعي يكون باربعة فان عد الاثنان من نوعه كما ذهب اليه
بعضهم على ما مر يكون هو اول السلسلة وثانيها الستة وثالثها العشرة ورابعها
الاربعة عشر وان لم يعد الاثنان منه كما هو المشهور تكون الستة اولها و
العشرة ثانيها وهكذا ثم ان كلا من تلك المراتب اذا اضيف اليه الاثنان يكون
مضروب نصف المجموع في ربعه مساويا لحاصل جمع الاثنين اليه فاذا اسقط
الاثنان من المضروب المذكور يكون الباقي مساويا لحاصل جمع الستة اليه
فيظهر من ذلك قاعدة لجمع تلك الازواج من مبدئها على كل من الرايين فاذا
سئل كم حاصل جمع تلك الازواج الى ثمانية عشر فالجواب خمسون او ثمانية

فاعدة الازواج المتوالية يطرح منها
فاعدة الاستعلام مجموعها الى رابع

واربعون

فاعدة الافراد المتوالية يطرح منها
لاستعلام ما ستجمع في رابعة

فاعدة مرتبة بعضه المتصاعد
المتطابقين

واربعون فتدبر ومنها ان مجموع الازواج المتوالية من الاثنين الى اية مرتبة كان
على مربع عددها بقدر تلك العدة اي جذر المربع المذكور فان مجموع الاثنين و
الاربعة والستة اثنا عشر وعددها ثلثة والاول زايد على مربع الثالث فهو تسعة بقدر
ثلثة هي جذره فيظهر من ذلك ان القاعدة في استعلام جمع تلك الازواج
تضاف عددها الى مجذورها فان سئل كم حاصل جمع الاثنين الى خمسة ازواج
يكون الجواب ثلثين فانه مجموع الخمسة ومجذورها ومنها ان مجموع الافراد المتوالية
من الواحد الى اية مرتبة موافق لاحد المجذورات الصحيحة على الترتيب
فان مجموع الواحد والثلثة اربعة وهي مع الخمسة تسعة وهي مع السبعة ستة
عشر فيظهر من ذلك قاعدة لاستعلام حاصل جمعها هي ان يضرب عددها في نفسها
فاذا سئل كم حاصل الواحد الى سبعة افراد متوالية يكون الجواب تسعة واربعين
فانه مضروب السبعة في نفسها ومنها انا اذا احضرنا وصففنا سلسلة من الافراد
المتوالية على وجه يكون في كل مرتبة متصاعدة من تلك الافراد موافقة لعدة
تلك المرتبة بان نضع في اولى المراتب منها الواحد ثم نضع في ثانيتها الثلثة و
الخمسة ثم في ثالثتها السبعة والتسعة والاحد عشر ثم كذا في رابعتها الثلثة عشر
الى التسعة عشر ثم في خامستها الاحد والعشرين الى التسعة والعشرين وهكذا
ما في المرتبة الاولى وما في حاق كل من المراتب الوترية كالواحد والتسعة
والخمسة والعشرين مربعات الافراد المتوالية على الترتيب وهذا الظاهر ويكون
ايضا ما في المرتبة الاولى ومجموع كل ما في ساير المراتب وترية او شفعية مكعبات
متوالية فان الواحد مكعب الواحد ومجموع الثلثة والخمسة اي الثمانية
مكعب الاثنين ومجموع السبعة والتسعة والاحد عشر اي السبعة والعشرين

مكعب الثلثة وهكذا فيظهر من ذلك مساواة مكعب كل عدد لمجموع ما في
مرتبة هذا العدد في تلك السلسلة من الافراد الموافقة له في العدة لان مكعب
الاربعة مثلا وهو اربعة وستون مساو لمجموع الافراد الاربعة الواقعة في المرتبة
الرابعة من تلك السلسلة اى الثلثة عشر الى التسعة عشر فيمكن استعلام كل
منهما من العلم بالاخر ومنها ان كل فرد او كسر سوى الواحد لا يمكن ان ينطق شيئا
من المجذورات ولا شيئا من المسطحات لوجود عدد كل جذر مجذوره وعدد كل
من العددين مسطحهما والاول ما بعده الا الواحد فيعلم من اولية عدد
كونه غير مجذور ولا مسطح وبالعكس ومنها ان الاعداد المفردة تكون منطق
الكسر التسعة فلا يوجد اصم الكسر الا في المركبات وايضا لا يكون عدد مفرد
في غير الاحاد الا ويصح منه النصف والخمس والعشر جميعا وقد يصح منه غيرها
ايضا كالستين فانه يصح منه مع ذلك الثلث والربع والسدس ايضا فاشتمل
على الستة من الكسور التسعة والسبعون ايضا كذلك الا انه يشتمل على السبع
بدل الربع وليس في مفردات العشرات سواهما بهذه المنزلة ولذا
اعتبرهما اهل الحساب فيما يحتاج الى التقسيم كثيرا من اعمالهم ثم في مفردات
المأت يوجد اكثر اشتمالا منهما على تلك الكسور كالستمائة المشتمل على ما يشتمل
عليه الستون مع زيادة هي الثمن وكالسبعمائة المشتمل على ما اشتمل عليه السبعون
مع زيادة هي الربع وفي مفردات احاد الالوف يشتمل تسعة الاف على ما اشتمل
عليه التسعمائة مع زيادة هي الثمن فلا يفوت فيه من الكسور المذكورة الا
السبع واما تحقق عدد مفرد مشتمل على جميعها فغير معلوم بالاستقراء والحاصل
للجميع انما يوجد في المركبات واقله الفان وخمسمائة وعشرون ويعرف فقد

في جـ

ليطلع من يستنبط من ... [illegible]
وان التسعين لا يرى ... العدد ... [illegible]

من جهة ان اقل مخارج كل كسر من الكسور المذكورة انما هو في الاحاد فان
الاثنين اقل مخارج النصف والثلثة اقل مخارج الثلث وهكذا فاذا
شئنا تحصيل اقل مخارج كسرين معطوف احدهما على الاخر كالنصف والثلث
مثلا يجب ان نفحص عن اقل عدد يعده كل من اقل مخرجيهما اى
الاثنين والثلثة وليس ذلك الا الستة واذا شئنا تحصيل اقل مخارج
هذين مع الربع ايضا يجب ان نجد اقل عدد يعده مع ذلك الاربعة ايضا
وليس ذلك الا الاثنى عشر والضابط في هذا المقام ما هو المقرر بين المحاسبين
من ملاحظة النسبة بين كل من تلك المخارج مع غيره بالنسبة المباينة او
الموافقة او المداخلة فعلى الاول يضرب تمام احدهما في الاخر وعلى الثاني
يضرب اقل ما يكون وفقا لاحدهما في الاخر وعلى الثالث يكتفى بالاكثر ففي
تحصيل اقل مضروب مخارج الكسور التسعة يضرب اولا الاثنان في الثلثة
لمباينتهما فيحصل الستة ثم يضرب الستة في نصف الاربعة او بالعكس لتوافقهما
في النصف فقط فيحصل اثنا عشر ثم لتباين الخمسة والاثنى عشر يضرب
احدهما في الاخر فيحصل الستون ثم لتداخل الستة في الستين يكتفى به ثم
لتباين السبعة مع الستين يضرب احدهما في الاخر فيحصل اربعمائة و
عشرون ثم لتوافق الثمانية معه في النصف والربع يضرب ربع احدهما
اقل الوفقين في الاخر فيحصل ثمانمائة واربعون ثم لتوافق التسعة معه
في الثلث يضرب ثلث احدهما في الاخر فيحصل الفان وخمسمائة وعشرون
ثم لتداخل العشرة فيه يكتفى به فهو اقل المخارج لجميع الكسور التسعة وههنا
طريق اخر هو ان ينظر اولا في جميع المخارج المذكورة فيسقط ما هو داخل في

طريق آخر لتحصيل جميع المخارج

غيره ويبدل عن احد المتوافقين بوفقه ثم يضرب الباقي بعضها في بعض فيسقط
الاثنان والاربعة لدخولهما في الثمانية ثم الثلثة لدخولها في الستة ثم الخمسة
لدخولها في العشرة ثم يبدل عن الستة بالثلثة لتوافقهما مع الثمانية في النصف او
بالاثنين لتوافقها مع التسعة في الثلث ثم يسقط المبدل به مطلقا لدخوله في
التسعة على الاول وفي الثمانية على الثاني ثم يبدل عن الثمانية بالاربعة او
عن العشرة بالخمسة لتوافقهما في النصف فلم يبق من تلك المخارج الا اربعة
متباينات هي اما الاربعة والسبعة والتسعة والعشرة او الخمسة والسبعة
والثمانية والتسعة فيبلغ مضروب بعضها في بعض على اي تقدير الى الفين وخمسمائة
وعشرين فنقطع بانه يحصل من ضرب المخارج التي فيها حرف العين كان نظيره
الى الاربعة الاولى وان قال قائل لضبطه   مخرج نه كسر اكر خواهي ز من
پنج وهفت وهشت ونه در هم بزن   فانما يكون نظره الى الاربعة الثانية
الطف ما وقع في هذا المقام ما روي عن امير المؤمنين عليه الصلوة و
السلام انه قال في جواب من ساله عن هذا المخرج اضرب ايام اسبوعك
في ايام سنتك ومن الناس من انتحل ذلك فقال اضرب الاسبوع في عدة
الشهور ثم الحاصل في عدة ايامها ولو ساغ هنا كلام بعد كلامه ع على هذا
السؤال لامكن ان يقول قائل اضرب عدد السيارات في الدرجات و
امثال ذلك ولكن الفضل لكلام الملوك فانه ملوك الكلام وبالجملة فقد
استبان من ذلك ان كل عددين يصح من احدهما كسر او عدة كسور من
الاخر كسر اخر او عدة اخرى يكون حاصل ضرب احدهما في الاخر مشتملا
على الجميع بل يشتمل غالبا على زيادة او زيادات متولدة من تكرر بعض

المخارج

المخارج بسبب الضرب بل كل عدد يصح منه كسر او كسور يكون حاصل ضربه
في نفسه ايضا مشتملا على ازيد مما في اصله فان مضروب الاثنين الذي هو
مخرج النصف فقط في الثلثة التي هي مخرج الثلث فقط ستة هي المخرج لهما
وللسدس ايضا بسبب تثليث مخرج النصف وتضعيف مخرج الثلث بالضرب
اذ كل منهما موجب لحصول مخرج السدس وكان مضروب الاربعة التي هي مخرج
النصف والربع في مثلها ستة عشر وهو مع كونه مخرجا لهما مخرج الثمن ونصف
الثمن ايضا وهكذا يحصل من ضرب الاثني عشر في الثلثين ثلثمائة وستون وهو
مشتمل على ما خلا السبع من الكسور التسعة بل على عدة اخرى ايضا من اجزاء
تلك الكسور يعرف تفصيلها بالتامل مع ان شيئا منهما في نفسه لا يصح منه
الثمن ولا التسع ولا اكثر الاجزاء المذكورة بل ان الاول فقط يصح من ضرب ما اشتمل
على النصف فيما اشتمل على الربع والثاني من ضرب ما اشتمل على الثلث في مثله
والبواقي على هذا القياس فانظر في تلك المخارج وفيما يحصل منها بالضرب في التكرير
والاطلاع على بعض اسرارها التي لا يتفطن بها الا الاوحاد مما يفيد ملكة في اشتغال
الذهن الى ما يفيد الخلاص عن بعض المعضلات الحسابية وقد كنت في اوايل
سني مراهقا منصرف الفكر في امثال ذلك فاتفق لي في تلك الاوان ادراك
صحبة النحرير المحقق المدقق صاحب عيون الحساب قدس سره صبيحة عرس
مني ما كنت فيه توجه الي فسالني عن مسئلة حسابية في سياق حكاية ذكرها
ان بعض اصدقائي من اهل القرى قد اتاني البارحة بزنبيل مملو من بيضات
مصبوغة بانواع الالوان على ما هو عادتهم من اهداء بعضهم لبعض مثلها في
ايام الاعياد فقبلتها منه بنفسي فاخذت اعدها الا انه سرى في قلبي في اخراجها

عنه ثمنيتين ثمنيتين فانتهت الى واحدة ثم شرعت بعدد تها ثلثة ثلثة فبقيت
ايضا منها واحدة فلم ازل اكرره بعدادها اربعة اربعة وخمسة خمسة وستة
ستة وكانت الحال في تلك المراتب على ذلك المنوال حتى عددتها سبعة سبعة
فلم يبق شيء منها فهل يمكن من معرفة تلك الخصوصية استخراج مخصوص عدد
جميعها فتاملت هنيهة فتفطنت بانه ينبغي ان يطلب لذلك اقل عدد جامع
الكسور من النصف الى السدس فان اتفق ان يكون هذا العدد ناقصا عما
بعده السبعة بواحد فهو بعد اضافة الواحد اليه مطابق للمطلوب وان
لم يتفق ذلك فتديرت الضرب والتكرير حتى ينتهي اليه فقسمت الستين
الجامع لتلك الكسور على السبعة فبقيت اربعة فتفطنت بان هذه الاربعة
ما لم يتكرر خمس مرات او لم يصل الى عشرين لم يحصل المطلوب اذ ليس شيء من
الثمانية والاثنى عشر والستة عشر موافقا لما نطلبه من نقصانه عما تعده السبعة
بواحد فضربت الستين في الخمسة حتى حصلت الاربعة المذكورة في ضمنه الى
العشرين فبلغ ثلثمائة فاضفت اليه واحدا فكان هو الجواب فعرضت عليه دمه
فانبسط واستحسن سرعة انتقالي فكان بعد ذلك يحتفي بافادة دقائق فوائده
ويتحفني من لباب كرائم موائده ثم ان الضوابط الغريبة المستخرجة باستعانة
هذا الباب من الحساب كثيرة منها ما ذكره رحمه الله في استخراج الاعداد
المضمرة من كتابه بقوله اذا اخذ فكلفه دراهم او حصاة فرده بان بعده ثلث و
يخبرك بما يبقى واضم الواحد سبعين وللاثنين خمسة وثلثين وثم خماسي ويعد
ما بقي واضم لكل واحد احدا وعشرين ثم سباعيا واضم لكل واحد خمسة عشر فالمجتمع
هو الجواب ان لم يزد على مائة وخمسة وان زاد فنقصه عليه هو الجواب وان لم يبق شيء
في ...

في مرات العدد فالجواب مائة وخمسة انتهى ومنها ما ينفع لنا في استخراج ما اضمر
مما بعد العشرة الى التسعين وهو ان تقول لمن اضمر شيئا من ذلك عده عشرة
عشرة واخبر بما يبقى منه اضمر سواء وكان عشرة او اقل ثم عده تسعة تسعة
واخبر بما بقي منه كذلك فبعد تحصيل هذين المخبر بهما نسقط المخبر به الاول
عن الثاني ان امكن والا نضيف الى الاول واحدا والى الثاني عشرة ثم نسقط
المجموع الاول على المجموع الثاني فنضرب الباقي على اي تقدير في العشرة ونجمع
الحاصل مع المخبر به الاول فالمجموع هو الجواب مثلا اذا كان المخبر به الاول ثلثة
والثاني خمسة نسقطه عنه ونضرب الباقي وهو الاثنان في العشرة ونجمع الحاصل
اي العشرين مع الثلثة فيصير ثلثة وعشرين وهو الجواب واذا كان المخبر به الاول
سبعة والثاني خمسة نضيف الى الاول واحدا فيصير ثمانية والى الثاني عشرة
فيصير خمسة عشر فنضرب الباقي بعد اسقاط الثمانية من الخمسة عشر وهو سبعة
في العشرة فيصير سبعين ثم نجمع الحاصل مع المخبر به الاول فيصير سبعة و
سبعين وهو الجواب وعلى هذا القياس ومنها ما ينتفع به في تحصيل الاجزاء
المعاجين واستخراج قدر شربة منها قال صاحب العيون رحمه الله فان قيل
لنا معجون مركب من ادوية معلومة معلومة الاقدار نريد ان نعلم ما في
مقدار شربة منه فالضابط فيه ان قال الضابط ان ناخذ اوزان
الادوية من المزاج المشترك ونحفظه ونكتب عدد الاجزاء الحارة في الدرجة
الاولى ونزيد عليه ضعف عدد الاجزاء الحارة في الدرجة الثانية ونزيد
على المجتمع ثلثة امثال عدد الاجزاء في الدرجة الثالثة وعلى المجتمع اربعة
امثال عدد الحارة في الدرجة الرابعة ثم ناخذ كذلك عدد الاجزاء الباردة

فان كانت الاجزاء كلها حارة فقط او باردة فقط نقسم الحاصل على الاجزاء و
نقسمه على المحفوظ فاخرج فهو مزاج المركب وعلى هذا القياس يستخرج الرطوبة
واليبوسة مثاله معجون مركب من خمسة ادوية اوزانها هذه الاول مثقال
الثاني نصف مثقال الثالث خمسة طساسيج الرابع مثقالان الخامس دانقان
اخذناها بالطساسيج فكانت هكذا الاول اربعة وعشرون الثاني عشر الثالث
خمسة الرابع ثمانية واربعون الخامس ثمانية والمجموع سبعة وتسعون حفظناه
ولنكن اولا كلها حارة والاولان في الدرجة الاولى فاخذناهما ستة وثلثين
والثالث في الدرجة الثانية فزدنا عشرة على الماخوذ والرابع والخامس في
الدرجة الثالثة فزدنا على الستة والاربعين مضروب الثلثة في الستة و
الخمسين حصل مائتان واربعة عشر قسمناه على السبعة والتسعين المحفوظ خرج
اثنان وعشرون جزءا من سبعة وتسعين جزءا والكسر قريب من الخمس فهذا
المركب حار في اوائل الدرجة الثالثة ثم لنفرض ان جزئيه الاولين رطبان في
الاولى والثالث يابس في الثانية والرابع في الثالثة والخامس في الرابعة فجمعنا عدد
الاولين فكانت ستة وثلثين ثم جمعنا ضعف عدد الثالث مع ثلثة امثال
عدد الرابع واربعة امثال عدد الخامس فحصل مائة وستة وثمانون اخذنا فضله
على الستة والثلثين فكان مائة وخمسين قسمناه على السبعة والتسعين خرج
واحد وثلثة وخمسون جزءا من سبعة وتسعين جزءا فهو يابس في اواخر الدرجة
الثانية وقس عليه الممتزج من الحارة والباردة وليكن الاول قدر شربتين و
الثاني قدر ثلثة اشربة والثالث نصف شربة والرابع قدر ربع شربة والثالث
قدر ثلث اشربة جمعنا الكل صار اثنى عشر وبضعفا قسمنا مقدار الادوية و

سبعة

سبعة وتسعون عليه خرج سبعة طساسيج وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين جزءا
من طسوج فقدر شربة من هذا المركب قريب من ثمانية طساسيج انتهى ولا
يخفى ما فيه من المسامحة من وجهين الاول انه لا فرق بينا فرض في المفردات
من كونها في الدرجة الاولى او غيرها كونها في اواخر تلك الدرجات ولذا
اخذ كلا منها تاما في مرتبتها فاخذ ما فرض مثقالا لاجل كونه حارا في الاولى
اربعة وعشرين طسوجا وما فرض مثقالين عند كونه حارا في الثالثة مضروبا في
الثلثة في الثمانية والاربعين وهكذا اذ لو فرضناها حارين في اواسط الاولى
والثالثة مثلا لكان الصواب ان ناخذ كلا منها نصف ما اخذ فعلى ذلك
ينبغي ان يصرح به دفعا للالتباس ورعاية للموافقة كما فعله في تحديد مزاج
المركب من تعيين اوائل درجتها او اواخرها والثاني انه بني قدر شربة من
المركب على ما اعتبر من قدر شربة مفرداته على وجه يقتضي عدم تجويز نقص
الزائد على مثقال مما يتركب من مفردين يكون قدر شربة كل منها حين الانفراد
مثقالا لانظر الى ان مجموع نصف مثقال من هذا ونصف مثقال من ذاك
يجري مجرى مثقال من كل منهما والصواب انه غير مطرد في المركبات التي
فيما يكون بعض مفرداته مصلحا لبعض اخر كالسكنجبين فان قدر شربة كل
من الخل والعسل قدر من مثقال حين الانفراد وحينئذ يكون زائدا عليه عند
التركيب فكسر سورة كيفية كل منها بالاخر فيجوز ان يشرب منه قدر اشتمالا
على مثقالين من كل منهما مثلا اي اربعة مثاقيل ولا اقل من قدر مشتمل على
مثقال من كل منهما اي مثقالين فظهر ان مقارنة كل منهما مع الاخر لو لم تزد
في قدر شربته لم ينقص منه البتة فتامل ثم ان كثيرا من فقه الوصايا والعلاجات

محتاج الى حاس خاص وربط سليق الى هذا الباب من الحساب حتى ان كثيرا من الناس
مع كونهم معدودين في عداد الاذكيا يكونون عند الرجوع الى تحقيق مسئلة
مبنية عليه من المنخرطين في سلك المتبلدين ويستغربون ما يتحدس عنهم
به وقد عد جمع من مشاهير المخالفين ما رووا عن امير المؤمنين عليه السلام من
الجواب الفوري عن مسئلة في الفرايض سموها المنبرية في جملة غرايب اخباره
وعجايب اثاره مع انه على تقدير صحته منه عليه السلام اهون ما يطلع ارباب الخبرة من خزاين
افاداته اللطيفة وايسر ما يتوقع اصحاب البصيرة من كنوز علومه الشريفة على ان
الحق ان ذلك افتراء منهم عليه واجتراء على الكذب الصريح في هذا الاسناد لاسيما
وان ذلك ان لهم في مسائل الفرايض خلافين مشهورين مع الطائفة المحقة الامامية
رضوان الله عليهم يرجع اليهما اكثر ما يخالفونهم في هذا الباب احدهما القول بالتعصيب
والاخر القول بالعول فبالاول تارة يشركون البعيد مع القريب في التوريث
كالاخت مع البنت وكالعم او ابن العم معها وتارة يخصصون من بين الاعمام و
العمات ومن بين بني العم وبناته الذكور بالميراث دون الاناث باخبار ضعيفة
الاسناد مختلفة الالفاظ فيروون من طريق واحد هو ابن طاوس عن ابيه
عن رسول الله صلى الله عليه واله تارة انه قال الحقوا الفرايض فلاولى عصبة
اقرب وتارة انه قال فلاولى عصبة ذكر ويعارضون بامثال ذلك ما نطق به
القران من سببية القرب ودنو الرحم لاستحقاق الميراث بالنص على اولوية
بعض اولي الارحام ببعض وما صرح به القران من ان لكل من الرجال والنساء
نصيب مفروض مما ترك الوالدان والاقربون وبالثاني قد يسمون ما هو
خمس في الحقيقة ربعا وقد يجعلون ما هو تسع بلا شبهة ثمنا ويلعبون بالدين ولا

يلتفتون

يلتفتون الى طريقة العترة المعصومين عليهم السلام من ان التركة اذا ضاقت
عن السهام يدخل النقص على غير الابوين والزوجين وكلالة الام من ذوي الفروض
المسادين لهم في المرتبة فانه لا يحتاج على ذلك الى استعمال العول الذي هو
في اللغة من الزيادة والنقصان فيزاد السهام على مبلغ المال حتى ينتقص
نصيب الجميع بنسبة واحدة على قياس الوصايا والديون وعمدة معولهم في هذا
التصرف ما رووه عن سفيان عن رجل لم يسمه عن امير المؤمنين عليه السلام
انه سئل وهو في المنبر عن بنتين وابوين وزوجة فقال عليه السلام صار ثمنها
تسعا وتقرير المسئلة على فرض صحة الرواية ان السهم المفروض
للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن فالمخرج المشترك
لهذه الكسور اربعة وعشرون ومجموع تلك الكسور منه سبعة وعشرون فالثلثة
التي هي الثمن من المخرج صار بالنسبة اليه تسعا وبهذه النسبة ينتقص
كل من الثلثين والسدسين ايضا فاجروا مثل ذلك في ساير الفرايض وحكموا
في البنتين والابوين والزوج الذي نصيبه الربع حيث يكون مجموع الكسور من
المخرج المشترك ثلثين ان نصيب الزوج منه ستة فيصير خمسا وهكذا مع
ان فقهاءهم حكوا ابطال العول عن محمد بن علي الباقر عليه السلام ومحمد بن الحنفية
وغيرهما من الصحابة والتابعين ولم يتفطنوا ان مثلهم كان اعرف بطريقة ابيهم
الوصي من رجل لا يعرفونه باسمه فضلا عما عقبه ولا في رجال رواتهم من التعديل
والتوشيح نعوذ بالله من الغباوة وعليه التكلان ومنه البداية ومنها ان كل عدد
بعد مجذوره امر عجيب ان يعد المضاعف الاول عن ان الثلاثة كالاربعة والستة
فان عد الاول الثاني مستلزم لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين والربع فان

ذكره ابراهيم بن اسحق في شرح القصيدة لوجه الحدة ابدا مهم

عند ذلك لهذا استلزم لعد النصف للواحد والنصف وقد برهن اقليدس
في الشكل الرابع عشر من المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة
واستدل الميبدي بمعاونتها في شرح بعض ابيات الديوان على استحالة
الجذر الاصم بحسب الواقع وبنى عليها كون ما حكي عن امير المؤمنين ع
من انه كان يقول سبحان الذي لا يعلم جذر الاصم الا هو اقرا عليه فانه يلزم
من صحة توصيفه عم الحق تعالى بالباطل ولا شك انه غير لائق به وصورة الاستدلال
على الاستحالة المذكورة بمعاونة تلك المقدمة ما فصله الشيخ البهائي ره في الكشكول
بقوله والحق ان العدد الاصم ليس له جذر اصلا الا ان له جذرا ولكن لا يمكننا
العلم به كما هو مشهور والبرهان عليه موقوف على مقدمة هي انه لا يمكن ان يكون
مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر
اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلانه لو كان مربع الاثنين
والنصف مثلا عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف والواحد ايضا
مربع ضلعه واحد والواحد المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا
فيجب ان يعد الواحد الضلع الكسر اي الكل الجزء هف اذا ثبت هذا فنقول
جميع الاعداد الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية
اصمات مثلا الاثنان والثلاثة الواقعتان بين الواحد والاربعة اعني مربعي
الواحد والاثنين اصمات وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة وبين
الواقعة بين التسعة والستة عشر وغير ها لان واحدا منها لو كان مربعا فجذره
اما ان يكون صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة باطلة فجذره
غير موجود اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول

واقل

واقل من المربع الثاني فجذره يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول
واقل من جذر المربع الثاني اذ كلما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر
اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذري
المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد
صحيح هف واما الثاني والثالث فلانا قد بينا ان مربع الكسر ومربع
الصحيح الكسر لا يكونان صحيحين لكن هذه الاعداد صحاح فلا يكون مربعا
لهما والتقدير انها مربعات لهما هف فقد ثبت ما قلناه من ان الاصم عديم
الجذر راسا الا ان له جذرا لا يمكن استعلامه كما هو على بعض الالسنة مشهور
وفي بعض الكتب مذكور انتهى وقد نقل عن بعض مهرة الفن من المتاخرين
برهان اخر على هذا المطلب حاصله انه لو كان للعشرة مثلا جذر لكان
نسبة الواحد اليه كنسبته الى العشرة لما تقرر من ان الضرب تحصيل عدد
نسبة الواحد الى احد المضروبين كنسبة المضروب الاخر اليه وكانت نسبته
ايضا اليه في نسبته والواحد يعد العشرة فيعد جذر العشرة بالشكل
السابع من الثامنة مع ان الواحد لا يعد الجذر لاشتماله على الكسر وهو ظاهر
وقد راى بعض الفضلاء المعاصرين امكان الاستدلال عليه بالسادس
من الثامنة ايضا بتبديل قوله والواحد يعد العشرة الى اخره بالقول بان
الواحد لا يعد جذر العشرة فلا يعد العشرة هف ولا يخفى انه لو تمت هذه
البراهين على هذا المطلب بناء على الاشكال المذكورة لكان الاخير احسن
لرجوع الشكلين المبني عليهما البرهانان الاولان الى الشكل السادس المبني
عليه البرهان الاخير فلا يتمان بدونه بخلاف العكس ولكنه اعترض عليه بما

حاصله ان الشكل السادس مخصوص بحكم الاعداد الصحاح فانه اخذ في مقدمة
ان الواحد يعد غيره من الاعداد وظاهر ان شيئا من الكسور لا يعده الواحد
فلا يصح الاستدلال من عدم عد الواحد جذرا مشتملا على كسر فرضنا ان لا
يعد مجذوره الصحيح واذا كان الشكل السادس لا يدل على المطلوب من
جهة اختصاصه بالصحاح فكذا حال ما يبتني عليه من الشكلين الاخرين
فلا يتم شيء من تلك البراهين فتأمل هذا ما وجدنا مما ينبغي نقله هنا من
السابقين واللاحقين فيما يتعلق بهذا المطلوب ونحن بعون الله وفضله نحرر
برهان واضح على هذا المرام غير مبني على شيء من امثال تلك الاشكال
بل على مقدمات بينة لكل من له ادنى خبرة بالحسابيات فنقول لو كان شيء
من الاعداد الواقعة في النظم الطبيعي بين مجذورين صحيحين جذر تحقيقي
لكان جذره مؤلفا من صحيح وكسر تألف جذر عدد صحيح من صحيح وكسر باطل
فالمطلوب حاصل اما الملازمة فثابتة بالتأمل في عدم وقوع صحيح بين صحيحين
واقعين في نظم الاعداد حتى يمكن ان يكون جذره تحقيقيا لمثل الاعداد المذكورة
وقوله ان مضروب الكسر المجرد في نفسه اقل من نفسه لا محالة فلا يمكن ان يكون صحيحا
واما بطلان اللازم فلان حاصل ضرب الصحيح مع الكسر في نفسه مؤلف لا محالة من جميع
ما يحصل من ضرب الصحيح في الصحيح والصحيح في الكسر والكسر في الصحيح والكسر في الكسر
وحاصل الثاني والثالث من تلك الاربعة مساو لحاصل ضرب الكسر المذكور في جميع
مساو لضعف ذلك الصحيح وهو ظاهر فيرجع الى كونه مؤلفا من ثلثة هي مربع الصحيح وسطح الكسر
في مثل ضعف ذلك الصحيح ومربع الكسر ولما كان الاول صحيحا بلا شبهة يكفي في بطلان
اللازم بيان انه لا يمكن ان يكون هذا السطح بعد انضمام مربع الكسر اليه مطابقا
لصحيح

ذكر ما شنع به على البرهان الاول من الشكوك

بيان اخر في برهان على استحالته

لصحيح حتى يكون المجتمع من تلك الثلاثة مطابقا للمجذور المفروض فنقول السطح
المذكور لما حصل من ضرب كسر في صحيح وحقيقته تكثير الكسر بعدد الصحيح
لا يخرج هذا الصحيح من ان يكون مساويا لبعض مخارجه كالخمسة والعشرة بالنسبة
الى الخمس او الخمسين او الثلاثة الاخماس مثلا او لا فعلى الاول يكون صحيحا بلا شبهة
فلا يمكن ان يطابق بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا لانه يكون اقل من كسر
البتة فضلا عن الصحيح وعلى الثاني سواء كان الصحيح ناقصا عن جميع مخارجه
كالواحد بالنسبة الى الكسور المذكورة او كان فيما بين المخرجين كالسبعة بالنسبة
اليها يكون قد ينقص الحاصل عن ان يبلغ الى صحيح بعد مضروب الكسر فيما
به التفاوت بينه وبين المخرج الذي بعده فلو كان هذا القدر معادلا لقدر
مربع الكسر لحصل الى اصل بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا والا فلا ولكن لا
يمكن تلك المعادلة لان ما به التفاوت صحيح البتة ومضروب الكسر فيه اكثر
من مضروبه في نفسه بلا شبهة فثبت ان السطح المذكور بجميع احتمالاته لا يمكن
ان يطابق بانضمام الكسر اليه صحيحا وهو المطلوب فان قلت اتمام هذا البرهان
مبني على ثبوت مخرج عددي لكل كسر عددي ولا يتصور ذلك الا بان يكون
بينهما نسبة عددية وهو ممنوع ههنا لم لا يجوز ان يكون لكسر جذر الاصم
الى الواحد نسبة مقدارية صمية لا عددية قلنا هذا المنع مع كونه مكابرة
للاعتراف بالمدعى ايضا فان النزاع ههنا ليس الا في ان الاصم من الاعداد
بل له جذر عددي يمكن ان يعبر عن نسبته اليه بجزء او اجزاء معينة من الاجزاء
المعينة المفروضة لمجذوره كما ذهب اليه بعض الاوهام ام ليس له جذر كذلك
كما هو مدعى القوم في هذا المقام واما امكان تحقق ضلع مقدار على مربع مقدار

فرض كونه معروضا لعدد معين من الاعمال وتحقق نسبة معينة بينهما فيمكن
التعبير عنهما بمثل ما ذكر كما هو المشهور بين الجمهور فلا يتعلق به نزاع فيما نحن فيه اصلا
فافهم ومنها ان كل مربع منقسم بقسمين متفاضلين بواحد اذا جمع مع مربع القسم
الاصغر يصير مساويا لمربع القسم الاكبر كالتسعة المنقسمة الى الاربعة والخمسة فان
مجموع التسعة مع مربع الاربعة يكون خمسة وعشرين وهو مربع الخمسة وكالستة عشر
المنقسم الى سبعة ونصف وثمانية ونصف فان مجموع الستة عشر مع مربع سبعة
ونصف اي ستة وخمسين وربع يكون اثنين وسبعين وربعا وهو مربع ثمانية
ونصف وهذه الخاصية مرشدة الى قاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعا
فالمقرب منه كمربعين متفاضلين بمربع ومنها ان نسبة كل جذر الى جذر اخر كنسبة
مجذوره الى مجذوره مثناة اي مكررة بعنوان الاضافة فان نسبة الاثنين مثلا الى
الستة هي الثلث ونسبة الاربعة الى الستة والثلثين هي ثلث الثلث وان نسبة
الواحد والربع الى الخمسة هي الربع ونسبة الواحد وتسعة انصاف الثمن الى الخمسة
والعشرين ربع الربع وذلك ان تستنبط من هذه الخاصية ضوابط لطيفة منها
ان كل مجذور حقيقي صحيحا وكسرا او مولفا منهما اذا ضرب في عدد من الاعداد كذلك
ثم ضرب الحاصل في هذا العدد يكون الحاصل الاخير مجذورا من المجذورات الحقيقية
كالاربعة اذا ضربت في الخمسة ثم العشرون فيها يحصل مائة وهو مجذور العشرة
وكالاثنين والربع اذا ضرب في النصف ثم الواحد والثمن فيه يحصل تسعة انصاف
ثمن وهو مجذور الثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور حقيقي
اذا قسم الى عدد او نسب اليه ثم الخارج قسم عليه او نسب اليه يكون الخارج
الاخير مجذورا حقيقيا كالواحد والثمانين اذا قسم على الخمسة ثم قسم الستة عشر

والخمس عليها

فاضربه في الاثني عشر ... بربع مجموعهما مربعا ... متفاضلين بربع

استنباط ضوابط لطيفة ... مشهورة

والخمس عليها يخرج ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين جزءا من واحد وهو مجذور
واحد واربعة اخماس وكالخمسة والعشرين اذا قسم على العشرة ثم نسب الاثنان
والنصف اليها يخرج ربع وهو مجذور النصف وكالاثني عشر والربع اذا قسم
على الاثنين ثم قسم الستة والثمن عليه يخرج ثلثة ونصف ثمن وهو مجذور الواحد
والثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور حقيقي يكون كل من
كسوره المفردة او المكررة المضافة الى مثلها مجذورا ايضا كالثلث ثلث
الثلث وثلثي الثلثين وربع الربع وربعي الربعين وثلثة ارباع الثلثة الارباع
فان التسعة مثلا من المجذورات الصحيحة يكون ثلث ثلثها واحدا وثلثا
ثلثيها اربعة ويكون ربع ربعها تسعة انصاف ثمن الواحد وربعا ربعيها المطابق
لنصف نصفها الموافق لربعها اثنين وربعا وثلثة ارباع ثلثة ارباعها
اربعة وتسعة انصاف ثمن الواحد وكل من هذه مجذورات حقيقية وان الربع
من المجذورات الكسرية يكون ثلث ثلثه جزءا من ستة وثلثين جزءا من واحد
وثلثا ثلثيه ستة عشر جزءا منه ويكون ربع ربعه جزءا من ستة عشر جزءا من
واحد وربعي ربعيه اربعة اجزاء منه وثلثة ارباع ثلثة ارباعه تسعة اجزاء
منه وكل منها مجذورات حقيقية وقس على ما ذكرنا ساير الاعداد وساير
الكسور ووجه استنباط تلك الضوابط عن الخاصية المذكورة ظاهر على
المتامل فتامل ومنها ان حاصل ضرب كل مجذور حقيقي في مجذور اخر كذلك
صحيحا او كسرا او مولفا منهما وكذا خارج قسمة كل مجذور على مجذور كذلك
او نسبته اليه يكون من المجذورات الحقيقية فان حاصل ضرب الاربعة في
التسعة ستة وثلثون وفي الربع واحد وفي الاثنين والربع تسعة وحاصل

التسع في الربع جزء من ستة وثلثين جزءا من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون
جزءا منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني عشر والربع اثنان و
عشرون وثمانية وعشرون جزءا من ستة وثلثين جزءا من واحد وان خارج قسمة
المائة على الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة
واربعون واربعة اتساع والخارج من قسمة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة
اخرى نصف ثمن والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة اسداس ثمن
وعلى هذا القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة او الخارجة مجذورات حقيقية بعضها
ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومتى كان مجذور صحيح اذا اضيف اليه جذره
مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره زايدا على جذر المجذور الاول
بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليه اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذره
اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليه ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع
وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين
بقسمين صحيحين يكون احدهما جذر الاخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع
الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه
عن العدد يحصل القسم الاخر هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص والنكت
والفوائد المتعلقة بالنوع الثاني من الاعداد مما يليق بهذا الشروع في النوع
الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض الاعداد
فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن المهمات المطلوبة لارباب
التحصيل فلذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعتبار
بعض الاعداد من حيث عروضها العدد وذات خاصة او ما شابهها ضمنية الى

لهذا النوع

فاصل بطريق لتقسيم العدد بقسمين يكون احدهما جذرا للاخر

لهذا النوع فرتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص
بعض الاعداد من حيث هو من الجهات الحسابية فمنها ان الواحد لا تاثير
له في الضرب ولا في القسمة يعني ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان
واحدا او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب
والقسمة في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة
موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب الواحد في
عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في حمل قولهم الواحد
لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس مع انه
اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق مع نظيره لا تاثير له في القسمة
اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة في كمية المقسوم عليه فان
خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر ومنها ان الخمسة و
السبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة مختصتان بحكم هو ان في العشرات
لا يوجد مخرج لكسر احدهما حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد
اخر منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين و
الثلثين للخمس فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد
الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين من
والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل
من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وغيرها سواهما من الاعداد
المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثني عشر
من مخارج النصف والسدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة ومن

بحث عدم تاثير الواحد في الضرب والقسمة

خاصية الخمسة والسبعة

التسع في الربع جزء من ستة وثلثين جزءا من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون
جزءا منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني عشر والربع اثنان و
عشرون وثمانية وعشرون جزءا من ستة وثلثين جزءا من واحد وان خارج قسمة
المائة على الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة
واربعون واربعة اتساع والخارج من قسمة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة
اخرى نصف ثمن والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع [illegible]
وعلى هذا القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة او الخارجة مجذورات تحقيقية بعضها
ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومن خواص كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه جذره
مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره زائدا على جذر المجذور الاول
بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليها اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذره
اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليها ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع
وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين
بقسمين صحيحين يكون احدهما مجذور الاخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع
الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه
عن العدد يحصل القسم الاخر هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص والفنون
والفوائد المتعلقة بالنوع الثاني من الارثماطيقي فحان الشروع في النوع
الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض اعداد
فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن المهمات المطلوبة لادراك
التحصيل ولذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعتبار
بعض الاعداد من حيث عروضها للمعدودات خاصة او ما شابهها ضمنية الحق

لهذا النوع

لهذا النوع فرتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص
بعض الاعداد من حيث هو من الجهات الحسابية فمنها ان الواحد لا تاثير
له في الضرب ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان
واحدا او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب
والقسمة في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة
موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب الواحد في
عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في حمل قولهم الواحد
لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس مع انه
اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق مع نظيره لا تاثير له في القسمة
اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة في كمية المقسوم عليه فان
خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر ومنها ان الخمسة و
السبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة مختصتان بحكم هو ان في العشرة
لا يوجد مخرج لكسر احد بهما حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد
اخر منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين و
الثلثين للخمس فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد
الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين
والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل
من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وليس سواهما من الاعداد
المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثني عشر
من مخارج النصف والسدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة ومن

التسع في الربع جزء من ستة وثلثين جزء من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرين
جزء منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني عشر والربع اثنان و
عشرون وثمانية وعشرون جزء من ستة وثلثين جزء من واحد وان خارج قسمة
المائة على الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة
واربعون واربعة اتساع والخارج من قسمة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة
اخرى نصف ثمن والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة انصاف ثمن
وعلى هذا القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة والخارجة مجذورات حقيقية بعضها
ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومنها كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه جذره
مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره زايدا على جذر المجذور الاول
بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليها اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذره
اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليها ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع
وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين
بقسمين صحيحين يكون احدهما جذرا للاخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع
الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه
عن العدد يحصل القسم الاخر هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص والنفوس
والفوايد المتعلقة بالنوع الثاني من الاعداد ثم اطنبق فحان الشروع في النوع
الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض احاد
فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن المهمات المطلوبة لاربات
التحصيل فلذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعتبار
بعض الاعداد من حيث عروضها العدد وذات خاصة او ما شابهها ضمنية الحق

لهذا النوع

فائدة يظهر منها طريق تقسيم العدد بقسمين يكون احدهما مجذورا للاخر

لهذا النوع فرتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص
بعض الاعداد من حيث هو من الجهات الحسابية فمنها ان الواحد لا تاثير
له في الضرب ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان
واحدا او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب
والقسمة في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة
موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب الواحد مثلا في
عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في حمل قولهم الواحد
لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس مع انه
اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق مع نظيره لا تاثير له في القسمة
اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة في كمية المقسوم عليه فان
خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر ومنها ان الخمسة و
السبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة مختصتان بحكم هو ان في العشر
لا يوجد مخرج لكسر احد بهما حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد
اخر منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين و
الثلثين للخمس فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد
الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين من
والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل
من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وفيما سواهما من الاعداد
المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثني عشر
من مخارج النصف والسدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة ومن

نكتة عدم تاثير الواحد في الضرب

فائدة للخمسة والسبعة

التسع في الربع جزء من ستة وثلثين جزءا من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون
جزءا منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني عشر والربع اثنان و
عشرون وثمانية وعشرون جزءا من ستة وثلثين جزءا من واحد وان خارج قسمة
المائة على الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة
واربعون واربعة اتساع والخارج من قسمة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة
اخرى نصف ثمن والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة اصناف ثمن
وعلى هذا القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة او الخارجة مجذورات تحقيقية بعضها
ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومنها كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه حذره
مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره زائدا على جذر المجذور الاول
بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف الى اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذر
اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليه ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع
وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين
بقسمين صحيحين يكون احدهما جذرا للاخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع
الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه
عن العدد يحصل القسم الاخر هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص والفصول
والفوائد المتعلقة بالنوع الثاني من الاعداد ثم ما ينبغي فهو ان الشروع في النوع
الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض الاعداد
فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن المهمات المطلوبة لارباب
التحصيل ولذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعتبار
بعض الاعداد من حيث عروضها للعدد وذات خاصة او ما شابهها اصلية الحق

لهذا النوع

خاصية تظهر منها طريق تقسيم العدد بقسمين يكون احدهما مجذورا للاخر

لهذا النوع فرتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص
بعض الاعداد من حيث هو من الجهات الحسابية فمنها ان الواحد لا تاثير
له في الضرب ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان
واحدا او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب
والقسمة في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة
موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب الواحد في كل
عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في حمل قولهم الواحد
لا تاثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس مع انه
اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق مع نظيره لا تاثير له في القسمة
اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة في كمية المقسوم عليه فان
خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر ومنها ان الخمسة و
السبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة مختصتان بحكم هو ان في العشرة
لا يوجد مخرج لكسر احدهما حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد
اخر منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين و
الثلثين الخمس فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد
الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين من
والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل
من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وليس سواهما من الاعداد
المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثني عشر
من مخارج النصف والسدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة ومن

عدم تاثير الواحد في الضرب و[القسمة]

خاصية للخمسة والسبعة

التسع في الربع جزء من ستة وثلثين جزء من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون
جزء منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني عشر والربع اثنان و
عشرون وثمانية وعشرون جزء من ستة وثلثين جزء من واحد وان خارج قسمة
المائة على الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة
واربعون واربعة اتساع والخارج من قسمة الربع الى الاربعة ربع ربع وبعبارة
اخرى نصف ثمن والى الثلث ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة اضعاف ثمن
وعلى هذا القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة او الخارجة مجذورات بعضها
ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومنها كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه جذره
مع ربع الواحد كان المجموع مجذورا يكون جذره زايدا على جذر المجذور الاول
بنصف الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليه اثنان وربع يحصل ستة وربع وجذره
اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليه ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع
وجذره ثلثة ونصف وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين
بقسمين صحيحين يكون احدهما جذر الاخر فطريقه ان يزاد على العدد ربع
الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد فالباقي احد القسمين وباسقاطه
عن العدد يحصل القسم الاخر هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص والفنون
والفوايد المتعلقة بالنوع الثاني من الاعداد بما يليق فحان الشروع في النوع
الثالث وبالله التوفيق **النوع الثالث** وهو ما يكون عارضا لبعض اعداد
فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين وخال عن المهمات المطلوبة لاولى
التحصيل ولذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعتبار
بعض الاعداد من حيث عروضها العدد وذات خاصة او ما شابهها ضميمة الى

لهذا النوع

لهذا النوع فرتبناه على فصلين **الفصل الاول** فيما يتعلق بخصوص
بعض الاعداد من حيث هو من الجهات الحسابية فمنها ان الواحد لا تأثير
له في الضرب ولا في القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان
واحدا او غيره وكذلك كل عدد قسم عليه لا يؤثر الواحد حال ذلك الضرب
والقسمة في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج القسمة
موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل ضرب الواحد في
عدد موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فما الوجه في حمل قولهم الواحد
لا تأثير له في الضرب على معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس مع انه
اظهر قلنا الوجه رعاية تطابق السياق مع تقليه لا تأثير له في القسمة
اذ قسمة الواحد على غيره من الاعداد مؤثرة في كمية المقسوم عليه فان
خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر ومنها ان الخمسة و
السبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة مختصتان بحكم هو ان في العشرة
لا يوجد مخرج لكسر احد بهما حاصلا من ضرب عدد من الاحاد في عدد
اخر منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين و
الثلثين للخمس فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد
الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين
والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل
من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وغيرها سواهما من الاعداد
المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان الاثني عشر
من مخارج النصف والسدس مع حصوله من ضرب الثلثة في الاربعة ومن

نوع عدم تأثير الواحد في الضرب
والقسمة

خاصية الخمسة والسبعة

خاصية لطيفة لتقسيم العدد
بقسمين يكون احدهما جذر الاخر

ومن مخارج الثلث والربع مع حصوله من ضرب الاثنين في الستة والخمسة خاصية اخرى هي وجوب ظهورها في حاصل ضرب نفسها او ضرب ما اشتمل عليها من المركبات في كل عدد فرد فان حاصل ضرب الخمسة في الثلثة خمسة عشر وفي الخمسة خمسة وعشرون وحاصل ضرب الخمسة عشر في الثلثة خمسة واربعون وفي الخمسة خمسة وسبعون وهكذا في سائر الآحاد والعشرات وغيرها وقد اشتهر للسبعة خاصية اخرى ذكرها كثير من المفسرين في تفسير قوله تعالى في سورة التوبة ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال البيضاوي وقد شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد باسرها انتهى وقال الشيخ النسفي ووجه تخصيص السبعين من بين سائر الاعداد ان العدد قليل وكثير فالقليل ما دون الثلثة والكثير الثلثة فما فوقها وادنى الكثير الثلثة وليست لاقصاه غاية والعدد ايضا نوعان شفع ووتر واول الاشفاع اثنان واول الاوتار ثلثة والواحد ليس بعدد فالسبعة اول الجمع الكثير من النوعين لان فيها اوتارا ثلثة واشفاعا ثلثة والعشرة كمال الحساب لان ما جاوز العشرة فهو اضافة الآحاد الى العشرة كقولك اثنا عشر وثلثة عشر الى عشرين والعشرون تكرير العشرة مرتين والثلثون تكريرها ثلث مرات وكذلك الى مائة فالسبعون يجمع الكثرة والنوع والكثرة منه وكمال الحساب والكثرة منه فصار السبعون ادنى الكثير من العدد من كل وجه ولا غاية لاقصاه فجاز ان يكون تخصيص السبعين لهذا المعنى انتهى وقد اجتهد الشيخ البهائي ره في شرح الحديث التاسع من الاربعين في تقريب ما فيه من قول

وكما ذكره الشيخ في وجه تخصيص السبعين بالتكثير

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل شهر رمضان ومن ادى فيه فرضا كان له ثواب من ادى سبعين فريضة فيما سواه من الشهور في تقريب هذا الكلام بقوله وقد يقال في وجه تخصيص السبعين بذلك من بين سائر الاعداد انها تكرير ما هو اكمل الاعداد اعني السبعة بعدة عدد كامل هو العشرة لاشتماله على جميع مخارج الكسور التسعة لان جميع ما فوقه يحصل باضافة الآحاد اليه او بتكريره او بهما معا ووجه اكملية السبعة اشتمالها على جملة اقسام العدد لانها اما زوج واما فرد اما اول او غير اول واما منطق او اصم واما مجذور او غير مجذور واما تام مطلقا او زائد او ناقص واما زوج الزوج او زوج الفرد وقد اشتملت السبعة على جميع هذه الانواع الا الزائد والفرد الغير الاول انتهى ولا يخفى ما فيه فان اشتمالها على جملة اقسام العدد على تقدير اغماضها فيما فصله وعدم المبالاة بخروج غيرها كالمفرد والمركب مع تخصيصها بجنبه الزائد والفرد الغير الاول ومع وجوب التخصيص بغير الاصم ايضا فان المراد به الاصم الكسر بقرينة ذكر غير المجذور على حدة الا ان يعد الواجب من الاعداد فيكون من اصمها مشترك بينها وبين الثامنة وما فوقها الا ان يقال المراد اقل عدد على هذه الصفة وايضا يشتمل الستة مع كونها اقل منها على تلك الاقسام الا ان يؤخذ الاشتمال عليها على نحو اشتمال الكل على الاجزاء لا على نحو ما ذكر فيتبدل هذا من نحو اشتمال العشرة على جميع مخارج الكسور التسعة فتأمل كي يتضح عليك انه يمكن ان يحمل مراد البيضاوي من جملة اقسام العدد باسرها الاقسام الاولية للعدد فلا يشمل الغير الاول لانه من قسمي المفرد ولا الزائد فانه من قسمي الغير التام فيسلم من ارتكاب بعض التخصيصات واما ما ذكره

كلام مع الشيخ البهائي رحمه الله

وجه اخر لكمال السبعة لا تشمل عليها السبعون

[illegible]

النسفي فهو اسلم هذا ما ذكروه في هذا المقام ولا يخفى انه يمكن ان يتمسك في ثمانية
السبعة وكمالها بما بنى عليه كثير من الادباء والنحاة والمفسرين ومنهم الحريري
وابن خالويه والثعلبي بثبوت واو الثمانية وبيان العرب اذا عدوا قالوا
ستة سبعة وثمانية بالواو وايذانا بان السبعة عدد تام وما بعده عدد
مستأنف واستدلوا على هذا المطلوب بخمس ايات من القرآن الاولى وهي الاقوى
ما يدل عليه ما في سورة الكهف سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة
سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي اعلم بعدتهم
ما يعلمهم الا قليل ومن انكر ثبوت الواو بالمعنى المذكور حملها هنا اما على العطف
كما هو مختار ابن هشام في مغني اللبيب بناء على ان التقدير [illegible] فيهم سبعة و
ثامنهم كلبهم فقيل العطف من كلام الله والمعنى نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم فيكون
تصديقا لهذه المقالة كما ان رجما بالغيب تكذيب للسابقة وايد ذلك بقول
ابن عباس رضي حين وقعت الواو انقطعت العدة بمعنى لم يبق بعدها عدة
عاد يلتفت اليها وايضا بقوله بعد قطعه مجاوزة الواو وان الحق هو الاخير
انا من اولئك القليل واما على تاكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة
على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر كما هو مختار الطبرسي رحمه الله في جوامع
الجامع واما على الحال المقيد بالمبتدا اسم الاشارة اي هؤلاء سبعة فيكون
في الكلام ما يعمل في الحال ويبعد ذلك بامتناع حذف عامل الحال اذا كان معنويا
والثانية ما في سورة التوبة التائبون العابدون الحامدون السائحون
الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون
لحدود الله قالوا ان الواو في والناهون واو الثمانية لانه الوصف الثامن

المنكر

[illegible]

المنكر لما حملوها على العطف استظهارا لتقابل الامر والنهي دون سائر الصفات
ولا يخفى ما فيه والثالثة ما في سورة التحريم عسى ربه ان طلقكن ان يبدله
ازواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات
وابكارا بناء على ان الوصف الاخير ثامن الاوصاف ويرد بانه قسيمها اذ انها
خيرا منكن لا مسلمات قال ابن هشام فان اجيب بان مسلمات وما بعده تفصيل
له فلا يعد من الاوصاف قلنا وكذلك ثيبات وابكارا تفصيل للاوصاف
السابقة فهما ايضا غير معدودين منها والرابعة ما في سورة الزمر وسيق الذين
اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها بالواو وبعد ما مر
قبل هذه الاية من قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها
فتحت ابوابها بلا واو بناء على ان ابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم
سبعة قال ابن هشام اقول لو كان لواو الثمانية حقيقة لم تكن الاية منها
اذ ليس فيها ذكر عدد وانما فيها ذكر الابواب وهي جمع لا يدل على عدد خاص
ثم الواو ليست داخلة عليه بل على جملة هو فيها وقد مر ان الواو في وفتحت
مقحمة عند قوم وعاطفة عند اخرين وقيل هي واو الحال انتهى الخامسة
ما في سورة الحاقة واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع
ليال وثمانية ايام حسوما ذكره الثعلبي وطعن عليه ابن هشام بانه قول
سهو بين فان ذكر هذه الواو واجب واسقاط واو الثمانية جائز بلا خلاف
ومثل هذا الطعن متوجه على الثالثة ايضا بناء على ظهور عدم جواز
اجتماع الثيبوبة والبكارة بخلاف سائر الصفات ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين
منهم صاحب الكشاف قصدوا في تفسير الاية الاخيرة لذكر اسماء الايام

المذكورة المعروفة عند العرب بايام العجوز والعجز على الترتيب فاوقها سبعة
اولها الصّن بكسر الصاد سادّ سعفص وفتحها وتشديد النون وثانيها
الصنبرة بكسر الصاد المذكورة وتشديد النون وسكون باء ابجد وراء قرشت
وثالثها وبر بسكون الباء والراء المذكورتين ورابعها الامر على صيغة الفاعل
وخامسها المؤتمر على صيغة الفاعل من الافتعال وسادسها المعلل بعين سعفص
على صيغة الفاعل من التفعيل وسابعها مطفئ الجمر بطاء حطي على وزن الفاعل
من الافعال والجيم وسكون الميم وقد نظمت الجميع في بيت تسهيلا لحفظها على
الترتيب + صن وصنبر ووبر وامر + ومطفئ الجمر بعد المؤتمر والمعلل + وقيل
في السابع بدل مطفئ الجمر مكفئ الظعن على وزن الفاعل من التفعيل وظاء
ضظغ وعين سعفص ذكره صاحب الكشاف وبه صرح صاحب القاموس ايضا
في السابع بين هذين الاسمين ووجه التسمية بالاسماء المذكورة بعد معرفة
المادة والصيغة يظهر بادنى تامل وبالجملة الاسامي سبعة والايام ثمانية
بنص القران ولم اجد احدا من المفسرين ولا من اهل اللغة حام حول التفطن
بهذا الاختلاف فضلا عن التصدي لتوجيهه ويمكن ان يكون الوجه في
ذلك الاختلاف ان تلك الاسامي هي المعروفة بينهم من زمان الجاهلية
لكانهم كانوا زعموا انها سبعة ولا يبعد ان يكون ما في القران ردا عليهم
يؤيد هذا ما في الصحاح من ان بعض العرب يقول انها خمسة ايام او يكون الوجه
ان ما سوى السبعة المذكورة هنا يخرج عن الايام فهو لنقصانه تستحق ان يسمى
لا اليوم الاول او الاخر منها ولا يسمى باسم على حدة ومنها ان لكل من الاربعة والتسعة
وغيرهما من المجذورات نسبة خاصة الى جذره ولا شركة فيها مجذورا اخر

نهى

نهى من خواصه فان الاربعة ضعف جذره والتسعة ثلثة امثال
جذره والستة عشر اربعة امثال جذره وفي حكم هذه الخواص ما يتبعها
ككون ما يبقى بعد اسقاط جذر الاربعة عنها ثلث ما يحصل بعد زيادته
عليها وكون ما يبقى نصف ما يحصل في التسعة فلا تغفل عما ذكره بعض الفضلاء
من الحسابيين في طريق استخراج عددين اذا نقصنا من مجموعهما من كل منهم
من مربعيهما بقي مجذورا بقوله نطلب مربعا اذا القي منه جذره يبقى نصف
ما يحصل من زيادة جذره عليه ونزيد على كل من الحاصل ربع درهم او ثمن
جذرهما الحصل المطلوب كالتسعة فانك اذا ازدت عليه جذره حصل اثنا عشر
واذا نقصت منه جذره بقي ستة فاذا زدنا على كل منهما ربعا حصل اثنا
عشر وربع وستة وربع وجذراهما ثلثة ونصف واثنان ونصف ومجموعهما
ستة فاذا نقصناها من اثني عشر وربع يبقى ستة وربع واذا نقصناها من ستة
وربع يبقى ربع وهما مربعان انتهى فان المربع الموصوف بقوله اذا القي منه
جذره الخ منحصر في التسعة فلا يكون التسعة من جملة الامثلة كما صوره فافهم
ومنها ان بعض اهل الحساب ذكر قاعدة لتقسيم عدد غير مجذور مركب من
مجذورين مجذورين غيرهما فقال نضربه في الخمسة والعشرين ونقسم الحاصل
مجذورين ثم نقسم كلا منهما على الخمسة والعشرين فيخرج المطلوب كالعشرة
المركبة من الواحد والتسعة ضربناها في الخمسة والعشرين فحصل مائتان و
خمسون فقسمناه مجذورين هما الواحد والثمانون والمائة والتسعة و
وقسمنا كلا منهما على الخمسة والعشرين فخرج من احدهما ثلثة وستة اجزاء
من خمسة وعشرين ومن الاخر ستة وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين منها

[illegible]

[illegible]

كلام صاحب العيون رحمه

اقول

مجذوران اخران واعترض صاحب العيون رحمه الله على هذه القاعدة بقوله
تقسيم الحاصل بمربعين يحتاج الى هذه القاعدة مجذورات انتهى ولا يخفى ان الذكر
المذكور انما يلزم اذا اريد تبيين القسمة المذكورة الا بهذه القاعدة وظاهرهم
انما يتيسر بدونها اما بالاستقراء او بقاعدة اخرى على ان هذه القاعدة مخصوصة
بتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين معلومين الى مجذورين اخرين غير
معلومين وليس الحاصل المذكور من افراد هذا النوع من العدد وهو ظاهر
الا ان يتكلف ويقال انه ايضا مشتمل على مجذورين معلومين لاهل الخبرة
بما في التقات فان حاصل ضرب عدد المركب من مجذورين في خمسة وعشرين
مركب من حاصل ضرب كل منهما فيه فان حاصل ضرب كل مجذور في مجذور يجب
ان يكون مجذورا على ما مر في اواخر النوع الثاني ولكن قسمة الحاصل بهذين
المجذورين لا يفيد في المقصود لظهور انه لا يخرج من قسمتها على خمسة وعشرين
الا نفس المجذورين المركب منها العدد المفروض لا مجذوران اخران كما هو
المطلوب بل المفيد في المقصود قسمته الى مجذورين اخرين فتبين ان ذلك
الحاصل ايضا عدد غير مجذور مركب من مجذورين معلومين اريد تقسيمه الى
مجذورين اخرين فيكون من افراد العدد المفروض فتوقفه على القاعدة المذكورة
مسلم بلا ريب فتدبر وقد ظهر بهذا التقرير ان ما ذكرنا من هذه القاعدة من
تقسيم الحاصل بمجذورين لا يصح على اطلاقه بل يجب ان يقيد بكون نهاية المجذورين
المعلومين لاهل الخبرة بالطريق المذكور لئلا ينتهي العمل الى نفس المجذورين
المركب منها العدد المفروض فان قلت وجوب انقسام الحاصل المذكور بهذين
المجذورين ظاهر مما مر ثم هل يجب انقسامه بمجذورين اخرين في جميع المواد

كلام في تحرير قاعدة المذكورة

قلنا

بيان عدم حصر ... 2 القسمة المذكورة

قلنا نعم بل ربما ينقسم بغيرها ايضا من ثالثين فان الثلاثة عشر المركب من الاربعة
والتسعة اذا ضرب في الخمسة والعشرين فكما ان الحاصل وهو ثلثمائة وخمسة و
عشرون ينقسم تارة بمائة ومائتين وخمسة وعشرين ويخرج من تقسيمها على خمسة
وعشرين المجذوران المركب منهما العدد المفروض اي الاربعة والتسعة وتارة
بستة وثلثين ومائتين وتسعة وثمانين ويخرج من تقسيم الاول عليه واحد واحد عشر
جزء من خمسة وعشرين ومن تقسيم الثاني عليها احد عشر واربعة عشر جزء
من خمسة وعشرين كذلك ينقسم ايضا بواحد وثلثمائة واربعة وعشرين
ويخرج من تقسيم اولهما عليه جزء واحد من خمسة وعشرين ومن تقسيم ثانيهما
عليه ثلاثة عشر واربعة وعشرون جزءا منه فان قلت فهل يختص خمسة
وعشرون بهذا الحكم على ما يلوح من القاعدة المذكورة قلنا لا يختص به بل
المناط ههنا كون المضروب فيه المقسوم عليه مجذورا مركبا من مجذورين و
وجهه غير مخفي على اهل الخبرة ولكن لما كان الخمسة والعشرون من بين تلك
المجذورات مصنفا لكونه اقل ما يشتمل على مجذورين صحيحين كان له امتياز من جهة
تسهيل العمل وتقليل المؤنة فلذا لم يخص به والا فالاربعة مثلا من جملة المجذورات
المركبة من مجذورين غير صحيحين احدهما واحد واحد عشر جزءا من خمسة وعشرين
مجذور واحد وخمس والاخر اثنان واربعة عشر جزءا منه مجذور واحد و
ثلثة اخماس سواء معه في هذا الحكم فانه اذا ضرب في العشرة المذكورة فيها وقسم الحاصل
وهو الاربعون بمجذورين غير الاربعة والستة والثلثين المعلومين لاهل الخبرة
بما في التقات احدهما الثلثة واربعة وعشرون جزءا من خمسة وعشرين مجذور
ثلثة وثلثة اخماس والاخر ستة واربعة وعشرون جزءا واحدا من خمسة وعشرين مجذور

خمسة وحمس (؟) يخرج من تقسيم الاول على الاربعة ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين
ومن تقسيم الاخر عليه ستة وتسعة عشر جزءا منه وهو المطلوب وقس عليه ما
يماثلها في مثل هذا التركيب كالتسعة المركبة من مجذورين احدهما ثلثة وستة اجزاء
من خمسة وعشرين والاخر خمسة وتسعة عشر جزءا منه وكذلك المائة من جملة العدد
المركبة من مجذورين صحيحين احدهما ستة وثلثون والاخر اربعة وستون فما
له في الحكم المذكور فانه اذا ضرب العشرة المذكورة فيه وقسم الالف الحاصل منه
مجذورين غير المائة والتسعمائة احدهما ثلثمائة واربعة وعشرون مجذورا لثمانية
عشر والاخر ستمائة وستة وسبعون مجذورا لستة والعشرين يخرج من قسمة الاول
على المائة ثلثة واربعة وعشرون جزءا من مائة ومن قسمة الثاني عليها ستة
وستة وسبعون جزءا منه وهما مجذوران موافقان للمجذورين الاخرين في التمام
المفروض وقس عليه ما يوافقهما في كونه مركبا من مجذورين صحيحين كالستمائة
والخمسة والعشرين المركب من الاربعمائة والمائتين والخمسة والعشرين فتامل ولا
يذهب عليك انه يظهر بالتامل في مدارج ما ذكرنا قاعدة لتقسيم كل مجذور الى
مجذورين بان يقسم على مجذور مركب من مجذورين او ينسب اليه ثم يضرب
الخارج او المنسوب في كل من مجذوريه فالحاصلان هما المجذوران المطلوبان
فاذا نسبنا الستة عشر الى خمسة وعشرين حصل ستة عشر جزءا منه ثم ضربنا المنسوب
في كل من التسعة والستة عشر المركب منها الخمسة والعشرون يحصل من الاول خمسة
وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين ومن الثاني عشرة وستة اجزاء منه وهما مجذوران
ينقسم اليهما الستة عشر واذا قسمنا الستة والثلثين على خمسة وعشرين خرج واحد
واحد عشر جزءا منه ثم ضربنا الخارج في التسعة حصل ثلثة عشر واربعة وعشرون

قاعدة في تقسيم كل مجذور الى مجذورين

جزء من خمسة وعشرين وفي الستة عشر حصل ثلثة وعشرون وجزء واحد منه
وهما مجذوران ينقسم اليهما الستة والثلثون كما هو المطلوب **الفصل الثاني**
فيما يعرض لخصوص بعض الاعداد بعض الاعتبارات العقلية منها ان الصدوق
روى في باب تفسير قل هو الله احد من كتاب التوحيد عن الباقر عليه السلام ان
الاحد هو الفرد المتفرد والاحد والواحد بمعنى واحد وهو المتفرد الذي لا نظير
له والتوحيد الاقرار بالوحدة وهو الانفراد والواحد المتباين الذي لا ينبعث
من شيء ولا يتحد بشيء ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من
العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين فمعنى قوله الله احد
اي المعبود الذي يأله الخلق عن ادراكه والاحاطة بكيفيته فرد بالهيئة متعال
عن صفات خلقه الحديث فيمكن والعلم عند الله واهله ان يكون المراد بالمتباين
ما لا يكون موافقا لشيء آخر في تمام ماهيته او جزئها فيكون بالنسبة الى كل ماهية
نوعية او جنسية في غاية البعد ولا يشملها الا المفهومات الاعتبارية وما من
شانه لا يكون منبعثا من شيء اي منفصلا عنه بالحقيقة من جنس كانفصال الانواع
من اجناسها ولا يكون متحدا بشيء اي مساويا في الصدق لفصل كما في الانواع
فيه لفصولها فلا يكون حقيقة متحصلة ملتئمة من جنس وفصل كما في الاعداد
المندرجة تحت مقولة الكم المعدودة من الاجناس العالية للاعراض المختص
كل منها بفصل مقوم كاختصاص الاثنين بكونه مؤلفا من واحدين والثلثة والاربعة
وغيرها بكونها مؤلفة من اكثر على حسب مراتبها وهذا هو الوجه في ان الجمهور
مع ظهور تألف جميع الاعداد من الواحد لم يعدوه من جملة العدد فان العدد
لكونه من اقسام الكم وكون الانقسام خاصة شاملة له لا يصدق على الواحد

من حيث هو بل انما يصدق على ما كان منقسما كالاثنين فما فوقه فان قيل انما لم يكن الواحد من جملة الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية فما معنى الامتناع عن توصيفه تعالى بالواحد العددي على ما هو المأثور من ارباب العصمة صلوات الله عليهم في كثير من احاديثهم انه تعالى احد لا بتأويل عدد وكذا في الجواب عنه اما اولا فلانا نسلم دلالة هذه الرواية الا على ان قول الجمهور في عدم كونه من العدد مبني على مخالفته لساير الاعداد في عدم قبول القسمة من جهة ان كلا من ساير الاعداد نوع مندرج تحت جنس الكم ممتاز عن غيرها بفصول مقومة له بخلاف الواحد الممتاز عن الجميع بنفس ذاته واما ان هذا القول موافق لنفس الامر الا فغير مصرح به في هذه الرواية ومعلوم ان تلك المخالفة التي بنوا عليها ذلك الحكم غير مستلزمة لمطلوبهم هذا اما ان كون بعض الاعداد قابلا للقسمة دون بعض لا ينافي كون الجميع عددا انما ينافيه اذا دل دليل على ان ما يطلق عليه العدد يجب ان يكون داخلا تحت مقولة الكم المعرف عند الفارابي وابن سينا وجمع من محققي المتكلمين بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة وظاهر لمن تأمل فيما ذكروه في هذا المقام انهم لم يأتوا بما يدل عليه فالحق ان النزاع في تلك المسألة من النزاعات اللفظية اذ يرجع عند التفتيش والتتبع الى جواز اطلاق لفظ العدد عليه وعدم جوازه ومعلوم ان الجواز وعدم الجواز في ذلك من الاحكام التابعة للاصطلاحات فيمكن ان يصطلح بعضهم على اطلاقه عليه دون بعض فمن يعده من الاعداد يناسبه ان يعرف العدد بالواحد وما تألف منه ومن لا يعده منها يوافقه ان يعبر عنه بالكم المنفصل وامثال ذلك تعريفات لفظية فمن عرفها بانه كمية تطلق على الواحد وما تألف منه فقد يصف

بابهام

بيان ان النزاع في دخول الواحد وعدم دخوله في العدد لفظي

بابهام الجمع بين المتنافيين فتأمل واما ثانيا فلانا سلمنا دلالة الرواية عليه وايضا حجيتها في مثل هذه المسائل فيمكن ان يقال في وجه الجمع بينها وبين المأثور منهم انه تعالى احد لا بتأويل عدد ان المراد به ان الواحد وكذا الاحد وان لم يكن من العدد لكنه ربما ينسلك في سلكه ببعض الاعتبارات كما تعارف بين الناس في تعداد اشياء متماثلة مبتدأة من الواحد فيقولون عند عد الدراهم مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا فلا يكون الواحد بالمعنى الذي يقصد في مثل تلك الصورة لايقا لاتصافه تعالى من جهة استلزامه ان لا اقل لثان مماثل له ولا ينحصر عدم جواز اتصافه تعالى بالواحد في هذا المعنى بل يشمل كل معنى من المعاني الغير اللايقة بجنابه تعالى ككونه واحدا من عدة موجودة على وجه يؤدي الى دخوله مع غيره تحت جنس من الاجناس لاستلزامه التشبيه وهذا الذي ذكرناه مؤيد بما رواه الصدوق ره في باب معنى الواحد والتوحيد والموحد من كتاب التوحيد عن المقدام بن شريح بن هاني عن ابيه قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه وقالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين من تقسم القلب فقال امير المؤمنين عليه السلام دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم ثم قال يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه

تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول
القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه عز و
جل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز
وجل الحديث وقد تصدى الصدوق ره هيهنا لتوضيح هذه الرواية بكلام
طويل الذيل فارجع ان اردته اليه وقد ذكر الاستاد مد ظله في اوايل شرح
كتاب التوحيد من الكافي هذه الرواية فاوضحها بان قوله فريده من الحج
الى ان للاقرار بان الله واحد جزئين كلاهما واجب الاول الاقرار بظاهر
القلب وهو مشترك بين الفرقة الناجية وغيرهم من اهل القبلة الثاني الاقرار
به بباطن القلب اي ان لا يجحد لا زماً من لوازم وحدته تعالى فان منكر لازم
الشيء منكر له في الحقيقة ولا سيما اذا كان اللزوم واضحا وعليه الحديث
القدسي لا اله الا الله حصني فمن دخل حصني امن من عذابي حيث قال الرضا
عليه السلام بشروطها وانا من شروطها رواه ابن بابويه في العيون في اخر
باب ما حدث به الرضا في مربعة نيسابور وقوله باب الاعداد هو ان
يقول في عد الدراهم حين الاقباض مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا وهذا
يستلزم ان يكون معه ثان في الالوهية التي هي اخص صفاته وقوله النوع
من الجنس المراد القسم المتوحد من كلي يتشارك افراده في معنى اي في معنى
موجود في نفسه في الخارج سواء كان المعنى تمام الماهية ام بعضها ام خارجا كما
يقول زيد واحد من الانسان اي لا يشاركه ابناء جنسه في خصائصه كعلمه
وكرمه وشجاعته وكذا قولك الانسان واحد من الحيوان او من الماشي
والتشبيه القول بان غيره شريك له في معنى اي في موجود في نفسه في الخارج

سوا كان

سوا كان عرضيا كالبياض اجزائيا والانقسام في الوجود الانقسام الى الاجزاء
المنفصلة كانقسام البيت الى الجدران والسقف ونحو ذلك والانقسام في
العقل الانقسام الى الاجزاء المحمولة او الاجزاء المقدارية المتصلة الغير المتعينة
في ذهن من يقسمه كانقسام الجسم المفرد الى نصف ونصف والانقسام في
الوهم الانقسام الى الاجزاء المتصلة المقدارية مطلقا او المتعينة كانقسام
الجسم المفرد الى هذا النصف وذاك النصف انتهى ولا يذهب عليك ان
عدم جواز اطلاق الواحد العددي عليه تعالى على ما بيناه لا ينافي جواز
اطلاق ما وقع من مثل قوله نعم ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا
خمسة الا هو سادسهم فانه ليس كاطلاق ثالث ثلثة فان النصارى
ارادوا به الاشتراك في الالوهية بخلاف ذلك فتدبر ومنها ان جمعا
من الفقهاء قدس اسرارهم في مسئلة قضاء الصلوات الفائتة المجهولة
الترتيب على تقدير وجوب رعايته فيها كما افتى به بعضهم ذكروا اولا ان
الضابط تكريرها على وجه يحصل الترتيب على جميع الاحتمالات فقد ذكر
الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة ثم فصلها بقوله وهي اثنان في الاول مع
فرض كون الفائتة اثنتين وستة في الثاني واربعة وعشرون في الثالث
ومائة وعشرون في الرابع حاصله من ضرب ما اجتمع سابقا في عدد الفرايض
المطلوبة ولو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات سبعمائة وعشرين
انتهى ولا يذهب عليك ان مثل هذا الضابط في امثال هذه المسئلة من
قبيل الرد الى الجهالة وكيف يتيسر للمكلف في كل صورة مفروضة تتبع جميع
الاحتمالات وتطبيق واحد واحد منها على ما يكرره من الصلوات حتى يحصل

ذكر الضوابط الثلثة المذكورة في كتب الفقهاء وذكر ترتيب الصلوات الفائتة مع ما يرد عليها

له موانه قد فتنه سيما اذا كثرت وبلغ الى نحو ثلثين واربعين فانها في العشرة تبلغ
الى ثلثة الاف الف وستمائة وعشرين الفا وثمانمائة وثمانين احتمالا فكيف
فيما زاد فلهذا حاولوا ثانيا ان يبنوا الامر على ضابطة لا يحتاج معها المكلف
الى زيادة كلفة فاتفقت لهم فيها الى الان على ما وجدنا في كتبهم المتداولة ثلث
ضوابط اولها ما جعله الشيخ البهائي ره في الجامع العباسي اصلا في هذا الباب
فيما عدا صورة فوات الاثنين لظهور حصول الترتيب بينهما بثلث بدون احتياج
الى ضابطة حاصلها ان يكرر المكلف تلك الصلوات على اي ترتيب شاء بعدد
عددها مبتدئا في كل مرة من التكرار بما يلي ما ابتدا به في المرة السابقة
عليها ففي صورة فوات ظهر وعصر ومغرب يصلي ظهرا وعصرا ومغربا ثم عصرا و
مغربا وظهرا ثم مغربا وظهرا وعصرا وان كان معها عشاء يصلي هذه الاربع اربع
مرات مع رعاية الابتداء في كل مرة بغير ما ابتدا به في السابقة وان كان مع الجميع
صبح يصلي الخمس خمس مرات بالرعاية المذكورة وعلى هذا القياس وثانيتها ما
ذكره الشهيد الاول ره في قواعده والشهيد الثاني ره في شرح اللمعة و
ذكره الشيخ البهائي ره في الجامع في خصوص صورتي فوات الثلث والاربع بعد
ذكر الضابطة الاولى فيهما بناء على انها اخصر منها فيهما وحاصلها ان يصلي قبل
الفريضة الزائدة وبعدها ما كان يلزمه في المرتبة السابقة ففي صورة فوات
ظهر وعصر كان يلزمه ثلث صلوات ظهر بين العصرين او عصر بين الظهرين فيصلي
في صورة فوات ظهر وعصر ومغرب قبل المغرب وبعدها تلك الثلث فتصير
سبعا وفي صورة ضم العشاء معها قبل العشاء وبعدها تلك السبع فتصير خمس عشرة
وعلى هذا القياس وثالثتها ما ذكره الشهيد الاول في صورة فوات الاربع والخمس و

الشهيد الثاني

والشهيد الثاني فيهما وفي صورة فوات الثلث ايضا بعد ذكر الضابطة الثانية فيها
والشيخ البهائي ره ايضا في صورة فوات الخمس بعد ذكر الضابطة الاولى فيها بناء
على كونها اخصر مؤنة من الضابطتين السابقتين حاصلها ان يصلي الفرايض
جمع كيف شاء مكررة عددا ينقص عنها بواحد ثم يختمه بما بدا به منها ففي صورة
فوات الثلث يصليها مرتين ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فتصير سبعا وفي
صورة فوات الاربع يصليها ثلث مرات ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فيبلغ
ثلث عشرة وفي صورة فوات الخمس يصلي الخمس اربع مرات مع اضافة الفريضة الاولى
فيبلغ احدى وعشرين هذا ما يستفاد من كلامهم ولا يخفى ان المكلف يحصل القطع
لا محالة بما يبرأ به ذمته في الصور المحتملة لا يستغني في هذا الباب بشيء من تلك
الضوابط اما الاولى فلاقتضائها زيادات مستغنى عنها كما عرفت وايضا التزام
الابتداء في كل مرة من مرات التكرار بغير ما ابتدا به سابقا كما وقع في الجامع
العباسي مشقة محضة لا طائل تحتها لعدم تفاوت في حصول المقصود اصلا على
اي ترتيب كان وليت شعري ما كان باعثا للشيخ ره على ارتكاب هذه الكلفة
المخلة مع علو شانه عن مثل تلك الغفلة في امثال ذلك واما الثانية فلانها و
ان كانت في صورة فوات الاربع يكون مقتضاها اقل مما تقتضيه الضابطة الاولى
ولكنها تقتضي في صورة فوات الخمس ازيد مما تقتضيه الضابطة الاولى بكثير
ثم فيما بعدها يصير التفاوت فاحشا ثم تحصر فالحق ولذا اعرض عنها الشيخ ره
في صورة فوات الخمس الى التمسك بالضابطة الثالثة وايضا تقتضي في كل صورة
ملاحظة الصورة السابقة عليها وهكذا وهذه كلفة مستغنى عنها في غيرها من
الضوابط واما الثالثة فلانها وان لم تقتض في الصور المذكورة زيادة في عدد الصلوات

نقد بما فعله الشيخ البهائي ره وقال مع الشهيد الثاني

ولكنها مما تقتضي زيادة في عدد الركعات اذا ابتدا في الترتيب باحدى الرباعيات

عند اشتمالها على الثنائية او الثلاثية مع ما تشتمل الضابطة الثانية ايضا

على مثل تلك الزيادة اللهم الا ان يشترط فيها تقديم ما هو الاقصر في جميع المراتب

ومع تقييد الضابطة الثانية في مثل صورة فوات صبح ومغرب وعشاء اخف من

الثالثة لعدم امكان تحصيل الترتيب بينها على الثالثة باقل من عشرين ركعة و

امكانه على الثالثة بثماني عشرة ركعة ثم انه يشترك الضوابط الثلث كلها في

نقص اخر هو عدم مناسبة شيء منها لما سبق الخمس من اليومية فان في صورة

الست والسبع فصاعدا يشتمل المفروض على تماثل بعضها مع بعض وظاهر ان بعض

الاحتمالات المتصورة بحسب التقديم والتاخير بهذا التخالف ساقط وان التر تيب

بينها حاصل باقل مما يحصل في التخالف بل لا يناسب صور فوات الخمس وما دونها

ايضا عند فرض اشتمالها على تماثل اثنتين منها او اكثر وتفصيل البيان في هذا

المقام ان في فرض فوات ثلث صلوات متخالفات كظهر وعصر ومغرب مثلا كانت

الاحتمالات ستة وكان الترتيب حاصلا بتسع صلوات على الضابطة الاولى

وبسبع على الاخيرتين ولما فرضنا اثنتين من الثلث متماثلتين

كظهرين مع عصر تنزل الاحتمالات الى ثلثة لسقوط الثلثة الاخرى بقضية

الستة على ما سقط من الاحتمالين الحاصلين من تقدم احديهما على الاخرى عند

التخالف ويحصل الترتيب بخمس صلوات عصر وظهر ثم عصر وظهر ثم عصر وفي صورة

فوات اربع متخالفات كانت الاحتمالات اربعة وعشرين وكان الترتيب حاصلا

بست عشرة او بخمس عشرة على اختلاف مقتضى الضوابط ولما فرضنا تماثل

بعضها مع بعض فله ثلث صور فانها كانت اثنتان منها متماثلتين والباقيتان

على التخ

على التخالف كظهرين مع عصر ومغرب تنزل الاحتمالات الى اثنى عشر ما عرفت وان

كانت الباقيتان ايضا متماثلتين من نوع اخر كظهرين وعصرين تنزل الاحتمالات

الى ستة بقضية الاربعة والعشرين على الاربعة الساقطة بالتماثلين وان كانت

ثلث منها متماثلات كعشاءات ثلث مع ظهر تنزل الاحتمالات الى اربعة بقضية

الاربعة والعشرين على الستة الساقطة بتماثل الثلث ويحصل الترتيب في الصورة

الاولى بتسع صلوات مغرب محاطة بظهرين ثم بعصرين ثم بظهرين ثم بمغربين و

في الثانية بسبع صلوات عصر محاطة بظهرين ثم بعصرين ثم بظهرين وفي الثالثة

بسبع ايضا عشاء محاطة بظهرين ثم بعشائين ثم بظهرين وفي فرض فوات خمس

صلوات متخالفات الاحتمالات مائة وعشرين وكان الترتيب حاصلا بخمس

وعشرين او بواحدى وثلثين او بواحدى وعشرين على اختلاف الضوابط

فاذا فرضنا اشتمالها على التماثل فان كان من نوع واحد فله ثلث صور تماثل

اثنتين منها او ثلث او اربع فان كان من نوعين فله صورتان تماثل اثنتين

من نوع واخريين من نوع اخر او تماثل اثنتين من نوع والباقية من اخر

ففي الصورة الاولى من هذه الصور الخمس كعشائين مع ظهر وعصر ومغرب

تنزل احتمالاتها على ما عرفت الى ستين ويحصل الترتيب بسبع عشرة بتكرار

الاربع اربع مرات مضافة اليها المفروضة الاولى وفي الثانية كعشاءات ثلث مع

عصر ومغرب تنزل الاحتمالات الى عشرين ويحصل الترتيب باثنتي عشرة بعشاء

ثم مغرب وعشاء وهكذا ثلث مرات وفي الثالثة كعشاءات اربع مع عصر تنزل

الاحتمالات الى خمسة ويحصل الترتيب بتسع بتكرار الاثنتين اربعا مضافة اليها الاولى

وفي الرابعة كعشائين وعصرين مع مغرب تنزل الاحتمالات الى ثلثين ويحصل

فائدة في تحصيل حصول الترتيب في الفائتة من الصلوات

الترتيب بثلث عشرة بتكرار الثلث اربعا مضافة اليها الاولى وفي الخامسة كخطأت
ثلث مع عشرين بتنزل الاحتمالات الى خمسة عشر ويحصل الترتيب بتسع بتكرار الثلاثي
اربع مرات مضافة اليها الاولى واذا تأملت فيما تلوناه عليك مفصلا ظهر لك في
هذا المقام سوى ما بيناه في اثناء تحرير المرام فوائد عديدة جليلة الاولى ان الفا
في تحصيل احتمالات ما يشتمل على التماثلات ان تقسم الاحتمالات الممكنة في الجميع
فرضها متخالفات على احتمالات تماثلاتها عند فرضها متخالفة ان كانت من نوع
واحد وان تقسم على مجموع احتمالات كل من النوعين او الانواع ان كانت من نوعين
او اكثر فالخارج هو عدد احتمالاته وقد عرفت امثلتها امام مفصلا الثانية ان ما نقلنا
عن الشهيد الثاني ره بقوله ولو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات تسعما
وعشرين وكذا ما ذكره بعض الفضلاء في شرحه بقوله ولا يتوهم عدم صحة هذا
في اليومية فان السادسة وان شاركت احدى الخمس في الاسم لكنهما تغايرتا من
جهة الترتيب ويجب لها هذا الحكم من هذه الجهة انتهى وكذا ما ذكره الشهيد الاول
من قوله ولو كانت سابعة صارت خمسة الاف واربعين احتمالا كلها مبني على
عدم تفاوت الاحتمالات الممكنة في المراتب بحسب التخالف والاشتمال على التماثل
فهو كما ترى وان ما ذكره الشهيدان رحمهما الله بعد تعداد الاحتمالات
المذكورة في الصورتين من حصول الترتيب في الاولى بثلث وستين او واحد
وثلثين على مقتضى الضابطتين الاخيرتين وفي الثانية بمائة وسبع وعشرين على
الضابطة الثامنة مبني على توهم عدم التفاوت في قدر ما يحصل به الترتيب بين
صورتي التخالف والاشتمال على التماثل فان قلت لعل مرادهما قدس سرهما اينما
حال انضمام غير اليومية كالكسوف والخسوف مثلا اليها فانه حينئذ تصير الست

والسبع

والسبع المتخالفات قلنا يأبى عن هذا الحمل قرينة المقام وتصريح الشهيد الثاني
في شرح اللمعة بعد ذكر مقتضى الضابطتين في الصورة الاولى بقوله ويمكن فيه بخمسة
ايام ولاء والختم بالفريضة الزائدة انتهى فتأمل الثالثة ان الختم بالفريضة الزائدة
كما افاده قدس سره انما يفيد ههنا اذا التزم الابتداء بها ولم يشترط ذلك لا لزم
ولا فائدة فيه ايضا اصلا فلو وقع الابتداء بنظيرها وختم بها لكان ناقصا كما لا يخفى
فالصواب الختم بالفريضة الاولى سواء كانت موافقة للزائدة ام لا والعجب ان المتأخرين
الناظرين في هذا الشرح مع شدة مبالغتهم في التعديل والجرح لم يتفطنوا في هذا
المقام بما في هذا الكلام الرابعة ان كل صورة مفروضة في هذه المسئلة مشتملة على
ثلثة اعداد باعتبارات ثلثة عدد مجموع الصلوات الفائتة وعدد انواعها وعدد
الامثال النوعي الثابت لكل من الانواع بالنسبة الى الكل سواء والثالث قد يكون
مساويا للاول كما في صورة المتخالفات وقد ينقص عنه بعدد ما يقتضي نحو
اشتماله على التماثل نوعا وعددا واما الثاني فهو ناقص عن الثالث بواحد دائما في
صورة فوات عشاءات ثلثة مع ظهر وعصر مثلا يكون عدد المجموع ستة وعدد الانواع
ثلثة وعدد الامثال اثنين وعلى هذا القياس ويمكن ان يجعل هذه الاعداد الثلثة
مادة يتحصل بمعونتها على ضوابط كلية مفيدة لقدر ما يحصل به الترتيب في كل
من الصور متخالفة كانت او مشتملة على نوع من التماثل او اكثر فانا اذا ضربنا عدد
المجموع في عدد الانواع واسقطنا من الحاصل عدد الامثال يكون الباقي هو عدد
ما يصح به الترتيب في جميع الصور المفروضة وايضا انا ضربنا عدد المجموع في عدد
واضفنا الى الحاصل ما به التفاوت بين عدد المجموع وعدد الامثال يكون المجموع
موافقا ايضا لما يصح به الترتيب في جميع الصور وايضا انا ضربنا عدد الانواع

ثم ضابطة بعد ادراك الترتيب في الصلوات الفائتة مفروضة

في مثلو عدد المجموع ثم اضفنا الى الحاصل واحدا يكون المطلوب حاصلا به ايضا في
الجميع واذا حصلنا العدد باحدى تلك الضوابط فطريق التادية ان تكرر المقاتات باسم
ترتيب بعد مراعات تقديم ما هو الاقصر حتى يكمل العدد فيحصل الترتيب مع تحقيق عدد
الركعات ايضا ففي صورة فوات صبح وظهرين وعشاء ان كانت مثلا تقتضي الضابطة
الاولى ان نضرب الستة في الثلثة ونسقط الاثنين من الحاصل فيبقى ستة عشر والضابطة
الثانية ان نضرب الستة في الاثنين ونضيف الى الحاصل اربعة فيحصل ستة عشر ايضا
والضابطة الثالثة ان نضرب ثلثة في الخمسة ونضيف الى الحاصل واحدا فيبلغ ستة
عشر ايضا الى الجميع واحد فاذا كررنا المقاتات منها وهي الصبح والظهر والعشاء مع
مراعات تقديم الصبح خمس مرات واضفنا اليها الاولى من المرة السادسة تحصل المطلوب
على هذا التفصيل في صورة فوات عشر صلوات صبحين وظهرين وعصرين ومغربين و
عشائين تقتضي الضابطة الاولى ان نضرب العشرة في الخمسة ونسقط من الحاصل اربعة
فيبقى ستة واربعون وتقتضي الثانية ان نضرب العشرة في الاربعة ونضيف الى الحاصل ستة
فيصير ستة واربعين ايضا وتقتضي الثالثة ان نضرب الخمسة في التسعة ونضيف اليها واحدا
فيبلغ ستة واربعين ايضا فاذا كررنا مقاتاتها وهي الخمس اليومية مع المراعات المذكورة
تسع مرات ونضيف اليها الصبح المقدم تحصل غير هاتين الترتيب المعتبر تحصيل المطلوب بحفظ
هذه الضوابط المذكورة في اتفاق اصنافه او اشباهها في امثال هذا المقام من الفوائد في
كلا منها في الاهتداء الطريق الصواب كما فهم الفقهاء الزاهر الخامسة انه اذا رتبت الفوائت
ترتيبا معينا يكون ابعد الاحتمالات عنه عكس هذا الترتيب فاذا كررت متفقاتها على
الترتيب عدد ما يصح منه احتمال العكس يظهر لك تحصيل الترتيب على جميع الاحتمالات ففي
صورة فوات عشاء ان ثلث وظهرين وعصرين مثلا اذا رتبناها على هذا الترتيب وكررت
العشاء

الخشاء والظهر والعصر ست مرات على ترتيبها واضفت اليها العشاء تشتمل هذه الشفعة
بهذا الترتيب على تقدم عصرين على ظهرين وعشاوات ثلث عكس الترتيب الاول الذي هو
ابعد الاحتمالات عنه فتشتمل على سائر الاحتمالات ايضا بطريق اولى فيحصل المطلوب بها
بلا شبهة وهذه الدقيقة عنزلة ميزان لتصحيح الموازين الجزئية من قبل الامتحان للضوابط
الكلية ايضا بل هي في نفسها ضابطة رابعة مستقلة لتحصيل المرام مغنية عما سواها في هذا
المقام فافهم السادسة ان معنى كون تلك الضوابط كلية ان مقتضاها هو اقل ما يحصل
به الترتيب بالنسبة الى جميع الصور في الجملة فلا يقدح فيها امكان اتفاق وضع نادر في صورة
ما يمكن معه تادي خاص تحصيل الترتيب فيها باقل مما تقتضيه الضوابط المذكورة فقليل
كما اتفق في الاربع المشتملة على متماثلين والخمس المشتملة على متماثل تعلمت من امكان صحة
الاولى من تسع والثانية من اثني عشر كما صورناه في الامثلة المفصلة مع ان مقتضى الضوابط
فيهما العشر والثلث عشرة فان ذلك يجري مجرى الشواذ بالنسبة الى الضوابط اللغوية
والاصول الفقهية وامثالها اذ الامر فيها هين فيما هو منها فانها لم تدخل في ضابطة
اصلا واما امثال الصورتين المذكورتين فغير خارجتين عن حكم الضوابط المذكورة بل
اشتمالها عليها بطريق اولى كما لا يخفى السابعة انه تبين بالضوابط المذكورة ان
في شيء من الصور المفروضة لا يبلغ عدد الصلوات اللازمة لتحصيل الترتيب فيها
خمسة امثال عدد مجموع الفوائت قط ومن البين انه على هذا لا يلزم حرج على المكلف على
فرض ايجاب تحصيل الترتيب عليه فمن حكم من الفقهاء بزيادة الذمة عنه معللا بكونه حرجا
في كثير من موارده فكانه نظر الى التضاعيف لكن الاحتمالات قد تزداد في كثرة عدد الفوائت
المتفاوتة فقاس عليها فتزايد كثرة الصلوات اللازمة لتحصيل ترتيبها ايضا من تامل
في حال المتفاوتة والمتماثلة وفي حال ما بعد الخمس وما قبلها وكذا في امثالها من الفوائت

امثال
المذكورة المحتجبة عن اكثر الاذهان في هذا المقام والا كيف يتصور من لا يمكنه دفع
وجوب شهرين متتابعين عند تفويت صوم يوم من شهر رمضان بعلة لزوم الحرج ان يدفع
بها وجوب اقل من خمسة امثال الفائتة عند التفريط في حفظ تتابعها مع انه لا شك في
انه احوط فكن على بصيرة في تخليص الادلة عما يشغلها بالطرق اليقينية واستعذ بالله
من موجبات الاجتراء في الاحكام الدينية ومنها انه تعالى قال في سورة الاعراف ويونس
وهو الحديد الذي خلق السموات والارض في ستة ايام والمراد السموات والارض و
ما بينهما كما صرح به في سورة الفرقان والتنزيل بقوله الذي خلق السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام وفي سورة ق بقوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة
ايام والكلام ههنا لتبيين هذا المرام في مقامات ثلثة **المقام الاول** كيف يجمع
ما تضمنت هذه الايات مع ما في قوله تعالى في سورة فصلت قل ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها
رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم
استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين فقضيهن سبع سموات في يومين الاية فان ظاهرها ان خلق الجميع في ثمانية
ايام فالمشهور بين المفسرين في دفع هذا التنافي ان المراد بقوله في اربعة ايام في تتمة اربعة
ايام بان يكون خلق الارض في يومين منها وتقدير الاقوات فيها وهو مع جعل
الرواسي من فوقها والبركة فيها في يومين اخرين فاذا ضم الى تلك الاربعة اليومان
اللذان قضى فيهما السموات السبع كما دل عليه اخر الاية يبلغ ستة ايام وايد ذلك بما
رووا من طريق عكرمة عن ابن عباس على ما ذكره صاحب تفسير منهج الصادقين
في تفسير سورة فصلت انه خلق الارض في الاحد والاثنين والجبال في الثلثاء والا شجار.

فالمياه

في نفي الجمع بين ما في سورة فصلت وغيرها في خلق السموات والارض

والمياه في الاربعاء والسموات في الخميس والشمس والقمر والنجوم والملائكة وادم في الجمعة
ويقرب منها ما روي عن مجاهد على ما ذكره صاحب مجمع البيان في سورة الاعراف ان
اول ستة ايام هو الاحد واخرها هو الجمعة فاجتمع له الخلق في يوم الجمعة فلذلك سمي جمعة
وقال الاستاد مد ظله في شرح باب خطبة الكتاب من الكافي في دفع هذا التنافي ان
اربعة ايام مخصوصة بخلق ما على الارض اولها بخلق الرواسي والثاني بخلق البركة و
الثالث والرابع بخلق الاقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والمرعى المذكورين في
سورة النازعات بقوله اخرج منها ماءها ومرعيها فان اليومين الذين خلق فيهما
الارض متحدان مع ما خلق فيهما السموات الا ان الخلق في اليوم الاول متعلق باصل
السموات والارض وفي اليوم الثاني بتمييز بعض اجزائهما عن بعض فيصدق
ان السموات مخلوقة في يومين والارض في يومين ولا يزيد ايام خلق المجموع على ستة
هذا ما ذكره في هذا المقام ولا يخفى انه يمكن ان يرفع التنافي المذكور بوجه اخر
هو ان يكون الايام الاربعة مثل اليومين الاخيرين انما يصلح اخر سورة فصلت عين الايام
الستة التي في ايات السور السبع ويؤيده تغيير الاسلوب بان يراد بلفظ الخلق في
الايات ولفظ الجعل والبركة والتقدير وقضاء السموات سبعا في الاية وايضا
يؤيده لفظ ما بينهما في الايات الثلث فانه سواء كان خلق الارض وبعض ما عليها
في اربعة ايام وخلق السموات في يومين او خلق ما على الارض في اربعة ايام و
خلق السموات والارض في يومين كما في التاويلين السابقين لا يبقى لخلق ما بين
السموات والارض كالهواء وما فيه من كائنات الجو وقت فينبغي ان يحمل على
ان خلق السموات في يومين وخلق الارض في يومين وخلق ما بينهما في يومين
غير الاربعة فيبلغ ستة كما هو ظاهر الايات فيتم في هذه الستة ما ذكره تم في سورة

النازعات انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها واغطش ليلها واخرج
ضحيها فيكون كل ما ذكره فيها متصلا به بقوله والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها
ماءها ومرعيها والجبال ارسيها في يوم اخر او ايام اخر غير الستة المذكورة ويؤيده ما روي
ان دحو الارض كان بعد خلقها بالفي سنة فعلى ذلك لا يبعد ان يكون خلق ما سوى المذكورات
كتقدير الاقوات وساير المخلوقات التي لا تعد ولا تحصى في ايام اخر كيف وما في السموات
كالملائكة وما في تحت الارض كالصخرة والديك والحوت وغيرها المذكورات في حديث زينب
العطارة على ما مر ذكره في الاربعة المتناسبة غير السموات والارض وما بينهما كما يرشد اليه
التسبيح المأثور المشهور سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن
وما بينهن وما تحتهن فيكون خلقها في غير الستة المذكورة فلا حاجة الى تكلف لادخال
زمان تقدير الاقوات وجعل الرواسي مثلا في زمان خلق السموات والارض وما بينهما
حتى لا يزيد زمان خلق المجموع على ستة ايام واما الرواية التي ادى بها التاويل الاول
فعلى تقدير صحتها مؤيدة لما ذكرنا لا لما ذكروه اذ الظاهر ان يكون المراد به التعيين
النوعي في ايام خلق كل من المذكورات فيها فلا يبلغ ان يكون خلق الاشجار مثلا في
اربعاء والمياه في اربعاء اخرى وكذا خلق الشمس والقمر مثلا في جمعة
وكل من النجوم والملائكة وادم في جمعات اخر فلا يلزم الاتحاد الشخصي ولا التوالي في
تلك الايام كيف ولو لم يحمل على ذلك لما امكن الجمع بينها وبين ما مر في حديث الابرش عن
الرضا ع من ان خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض وكذا
بينها وبين ما لا ريب فيه لاحد من ان خلق الملائكة والجان قبل خلق ادم بدهور
طويلة واما المنظومة المشهورة المنسوبة الى امير المؤمنين عليه السلام من قوله * لنعم اليوم يوم
السبت حقا * لصيد ان اردت بلا امتراء * وفي الاحد البناء لان فيه * تبدى الله في

خلق السماء

طريق الجمع بين الايات والروايات الواردة في هذا الباب

خلق السماء * حيث صرح فيها بان خلق السماء في يوم الاحد فيمكن ان يجمع بينها وبين
الرواية المذكورة الدالة على ان خلقها في يوم الخميس بكون اصل خلقها في احد ذينك
اليومين وتميز بعضها عن بعض في اليوم الاخر ومما يلائم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ
المفرد في المنظومة وبلفظ الجمع في الرواية وادراج لفظ الابتداء في المنظومة دون
الرواية فيسهل بما ذكرنا طريق الجمع بين كثير من الروايات المتعارضة الظواهر في
هذا الباب ثم اعلم ان المفهوم من خلق الامور المذكورة في المدة المذكورة ان خلقها
وحدوثها في الوجود كانت مقارنة لانقضاء تلك المدة ولا بد ان يكون في هذا
الان على وضع معين من اوضاعها وتصويرها وضبطها مع ما سنقول عن الرضا ع فيما رواه
العياشي في تفسيره عن الاشعث بن حاتم قال كنت بخراسان حيث اجتمع الرضا ع و
الفضل بن سهل والمامون في الايوان الحيري بمرو فوضعت المائدة فقال الرضا ع
ان رجلا من بني اسرائيل سألني بالمدينة فقال خلق النهار قبل ام الليل فما عندكم قال
فاداروا الكلام فلم يكن عندهم في ذلك شيء فقال الفضل للرضا ع اخبرنا بها اصلحك
الله قال نعم من القران ام من الحساب قال له الفضل من جهة الحساب قال قد علمت
يا فضل ان طالع الدنيا سرطان والكواكب في مواضع شرفها فزحل في الميزان والمشتري
في السرطان والشمس في الحمل والقمر في الثور فذلك يدل على كينونة الشمس في الحمل
في العاشر من الطالع في وسط السماء فالنهار خلق قبل الليل وفي قوله تعالى لا الشمس
ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك الخ اي قد سبقه النهار
الحديث فالمراد بكون طالع الدنيا السرطان انه تم خلقها حين كونه على الافق الشرقي
بالنسبة الى قبة الارض من موضع الكعبة او غيرها ويمكن ان يكون قوله ع والكواكب
في مواضع شرفها على اصطلاح المنجمين لاجل مماشاته مع الفضل المشهور في صناعة

تحقيق في الجمع بين الروايات ... في حديث الرضا مع الفضل

النجوم وحقيقة الحال انها كما نسخ في مواضع مظبوطة عند اهل العلم من طريق التوقيف فبعد ما اخذ المنجمون بعض ذلك عنهم زعموا انها الفلك المخصوصية كما نسخ من مواضع نزلنا لكواكب فسموها اشرافها ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطاتها وهما منهما عند كونها فيها بما يليق من تلك المنزلة والشرف حد او اما ما فات منهم احد من اهل العلم كموضع عطارد مثلا عينوه من عند انفسهم بخيالات شعرية مذكورة في كتبهم

المقام الثاني

انه تعالى اذا اراد شيئا يكفيه ان يقول له كن فيكون فلا يتعدى زمانا اصلا فضلا عن قدر معين منه فما الوجه في خلق السموات والارض في ستة ايام فالمشهور بين المفسرين في توجيه ذلك ان الحكم فيه تعليم التأني والرفق للعباد في افعالهم او تفهيمهم ان خالقهما فاعل بالقدرة والاختيار ومراع في افعاله الحكم والمصالح لا موجب يكون اثره تابعا لوجوده بلا مهلة واقتصر ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح خطبة مشتملة على ذكر خلق السموات والارض من نهج البلاغة في توجيه هذا المقام بالتشبث بما اوجب المعتزلة عليه تعالى من اللطف فقال لعل اخبار المكلفين بذلك على هذا الترتيب يكون لطفا لهم ولا يجوز الاخبار منه تعالى الا والمخبر عنه مطابق الاخبار ولا يخفى ان كلا من تلك الامور انما يحصل باصل التمهيد ومحض التاخير سواء كان بزمان قليل او كثير فلا بد لكونه على قدر محدود من الزمان كستة ايام رعاية حكمة اخرى فان قلت قد روي في الاحتجاج عن ابي الصلت عن الرضا عليه السلام فيما اجاب به عن سؤال المامون عن قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام انه تعالى قال وكان قادرا على ان يخلقها في طرفة عين لكنه عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه شيئا بعد شيء فتستدل بحدوث ما يحدث على الله مرة بعد مرة الحديث فكان هذا هو الحكمة المطلوبة ههنا قلنا هذا ايضا انما يفيد

وجه اصل

وجه خلق السموات والارض في ستة ايام

وجه اصل التكثير التكثر والتكرر مع امكان خلقهما دفعة كما يدل عليه قولهم في طرفة عين وقوله شيئا بعد شيء ومرة بعد مرة على طبق ما قصده المامون في السؤال واما وجه خصوص ستة ايام دون الخمسة والسبعة مثلا فهو مسكوت عنه في القول المفصل هنالك تتبع اثاره وتصفح اخبار ائمة الاخذين امثال تلك الاسرار عنهم بالتوقيف وكنا على ان افعاله تعالى مبنية على الحكم والمصالح وان حكمته اقتضت ان يكون افعاله بالنسبة الى المخلوقات على قسمين قسم يصدر عنه في كل ان اراده دفعة بدون توقفه على مادة او مدة وقسم لا يصدر عنه الا بعد مدة اجرى عادته بحصول استعداد مادته له في تلك المدة على سبيل التدريج فان خلق الماء الذي جعل مادة لسائر الاجسام والجسمانيات وما يشبهه من القسم الاول و خلق السموات والارضين وما في حكمهما من القسم الثاني وهذا الحكم اطبق عليه جميع المليين وكثير من قدماء الفلاسفة كما مر في مبحث الابداع فما ذكره المفسرون من ان مضي خلق السموات والارض ابدعهما الا من شيء لم ير بشيء واي معنى مثل امير المومنين عليه الصلوات والسلام وقد صرح به في كثير من خطبه التي ذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض فقال بعد ذكر خلق الماء وتحريكه بالريح المخلوق منه فسوى منه سبع سموات الخطبة ثم ان القسم الثاني يستدعي بالنسبة الى كل مخلوق قدرا معينا من الزمان كما يرشد اليه تتبع الازمنة المعينة التي جرت عادته تعالى ان يخلق فيها اصناف النباتات من موادها العنصرية وانواع الحيوانات من مواد نطفها في ارحام امهاتها فعلى ذلك خلق السموات والارض من مادتها التي هي الماء بعد مضي القدر المذكور من الزمان انما هو من هذا القبيل واما خصوص كمية الحكمة الداعية الى اجراء عادته بخلق تلك الامور من موادها على التدريج ثم تقدير قدر

خاص وزمان محدود لكل منها فلا مطمع في معرفته فانه من اسرار القضاء والقدر التي لا يمكن ان يحيط بها عقل او فهم من البشر ولذلك كتم عنا بل عن جميع المقربين والائمة بل سد علينا وعليهم باب الفحص والتفتيش بالنهي الصريح الدال عليه كثير من القران فالخبر وغيره

المقام الثالث ان اليوم عبارة عن زمان تمام دورة الشمس بحركتها السريعة العادية الموسومة باليومية فكيف يتصور ان يكون خلق السموات الحاملة للشمس وغيرها من الكواكب في عدة من الزمان المذكور وهل لا يكون تكون الدائر في زمان دورته مستلزما للدور المستحيل بالضرورة فقد ذكر ابن العربي فيما سماه بالفتوحات ان اليوم هو زمان دورة الفلك الاطلس فلا يكون منوطا بالشمس ولا بالسموات السبع انما المنوط بها الليل والنهار وهما غير اليوم وفيه انه اصطلاح مبني على اصول الفلسفة بعيد عن اللغة والعرف المبني عليها لسان الشريعة والظاهر ذلك اطبق المفسرون على تاويله اما بحمل تلك الايام على زمان ما او تقديرنا بها واما بحملها على اوقات او مرات متعددة بعد تلحقي يكون معنى خلق الارض في يومين مثلا خلقها مرتين مرة خلق اصلها ومرة تمييز بعض اجزائها عن بعض وكذلك في السموات وغيرها ولا يخفى ان شيئا من التاويلين ولا سيما الثاني لا يلايم تعيين خصوص يوم من ايام الاسبوع لخلق كل منها كما في الروايات وذلك ظاهر جدا او ايضا يستبعد العقل جدا ان لا يمكن خلق الانسان مثلا من نطفة عادة في اقل من ستة اشهر ويكون خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام مع ان الحال كما قال تعالى في سورة المؤمن لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون وايضا اختيار خصوص قدر زمان خلقهما لا بد له من نكتة اقل ما في الباب ان يكون من جهة نكتة اذكرتم مدخلا في المقصود ولا يناسب شيء منها ههنا اذ لو كان لاجل

معرفة

ذكر ما ورد في خلق السموات [illegible] في ستة ايام [illegible] خلق السموات

معرفة

العباد انه تعالى قادر على خلق مثل السموات والارض في هذه المدة القليلة فمعلوم ان ذلك ليس له وقع في هذا المطلوب بعد الاخبار بامثال ان امره اذا اراد شيئا فيقول له كن فيكون ولو كان للامتنان عليهم بان خلقه في تلك المدة المديدة كان لاجل تدبير ما يحتاجون اليه في امور معاشهم ومعادهم فظاهر ان قدر ستة ايام لا يصلح لهذا المقصود فالوجه ان نفسر اليوم ههنا والعلم عند الله بما فسره الله تعالى تارة في سورة الحج بقوله ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وتارة في سورة التنزيل بقوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون او بما اخبر تعالى في سورة المعارج بقوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فان القران يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الاول باليوم الرباني وعن الثاني بيوم الله فعلى كل تقدير يكون ملاكما المناسب من خلق كل منها الى خصوص يوم من الاسبوع في الروايات ويتم ما يقصد عنه عند حمله على اليوم الدنيوي من معنى الامتنان المقصود له تعالى في كثير من امثال تلك الايات كقوله تعالى في سورة البقرة هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ولعل حمله على الاول فيما نحن فيه انسب واقرب فقصورة على ذلك ان كل امتداد سواء كان قار الذات كالجسم او غير قار الذات كالزمان ينبغي ان يقدر له اجزاء ولكل جزء منه اجزاء وهكذا الى ما يحتاج اليه التعبير عن قدر معين منها للتفهيم بدون كلفة وذلك كتقدير الفلك بالبروج والمنازل والدرجات وتقدير الزمان بالسنين والشهور والايام والساعات فعلى هذا لا بعد في ان الحكمة الالهية كانت اقتضت ان يقدر الزمان

بيان ان المراد بالايام [illegible] اليوم الربانية

لزمانها

المتقدم على زمان الدنيا بل للزمان المتاخر عن زمانها ايضا بامثال ما قدره

من السنين الى الساعات لكون مع رعاية نوع مناسبة لهذه الاجزاء الى المقدرة بها

فكما ان المناسب لزمان الدنيا ان يكون كل يوم منه بقدر زمان دورة للشمس

ان يكون المناسب للزمان المتقدم ان يكون كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان

الدنيا لكن زمان المتاخر ان يكون كل يوم منه مساويا لخمسين الف سنة منه فيكون

ما اعتبرناه في الاثنين الاوليين حال الزمان المتقدم وفي الثالثة حال الزمان

المتاخر فلا بعد فيما يلوح من بعض الاشارات الماثورة من الله تعالى كان قدره

للزمان المتقدم اسابيع وسمى الاول من ايامها بالاحد والثاني بالاثنين وهكذا

الى السبت وكذلك قدر له شهورا تامة كل منها ثلثون يوما سمي اولها المحرم او

رمضان على اختلاف الروايات في اول شهور السنة وثانيها صفرا او شوالا و

هكذا الى ذي الحجة او شعبان وعلى كل تقدير كان المجموع سنة كاملة موافقة

لثلثمائة وستين يوما ثم جعل الايام سابيعنا وشهورنا موافقة لايام تلك الاسابيع

والشهور في المبدا والعدة والتسمية وقد يساعد عليه ما في سورة التوبة من قوله

ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض

منها اربعة حرم فتستقيم بذلك امثال ما روى انه تعالى خلق الارض او السماء

في يوم الاحد او خلق الملئكة في يوم الجمعة فلا يتوجه اشكال وجوب تاخر اصل

اليوم فضلا عن خصوص الاحد عن خلق السموات والارض ولا اشكال لزوم خلق

الملئكة فيما تاخر عن المتاخر عنه من السموات والارض على ما هو في حديث الرضا

وتستقيم به ايضا امثال ما روى ان دحو الارض كان في ليلة خمسة وعشرين

من ذي القعدة بدون استبعاد وانقباض للعقل من جهة ان تقدم امثال تلك

الشهور

الشهور بعضها عن بعض فاعطاء انضباطها باشتراك الاسامي على نحو الارض وما يتبعه

من خلق الانس بل الجن ايضا خلاف العادة ثم انه يلوح مما ذكره صاحب الملل والنحل

بقوله وقد اجتمعت اليهود على ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والارض استوى

على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت فرقة

منهم ان الستة الايام هي الستة الالف سنة فان يوما عند ربك كالف سنة مما

تعدون بالسير القمري وذلك ما مضى من لدن ادم ع الى يومنا هذا وبه يتم الخلق

ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتدا الامر ومن ابتدا الامر يكون الاستوا على العرش

والفراغ من الخلق وليس ذلك امرا كان ومضى بل هو في المستقبل اذا عددنا الايام

بالالوف انتهى ان بعضا من كتب السماوية كالتورية كان متضمنا للاشارة الى

ان المراد بالايام المخلوقة فيها السموات والارض هو الايام الربانية وكان اليهود

لم يتفطنوا بكونها سابقة على زمان الدنيا او بعدوا في تحريفها عن موضعها بتطبيقها

على بعض ازمنة الدنيا تقليبا لما سولته لهم انفسهم من ان شريعة موسى ع

هي اول اوامره وشروعه في التكليف حتى لا يلزمهم الاقرار بنسخ شريعته بما

يستلزم الامكان ووقوع مثله على شريعتهم ايضا فافهم فاذا تاملت في ما

صورناه وبيناه يظهر لك ان السموات والارض وما بينهما المعبر عنها بالدنيا

بمنزلة شخص مخلوق من نطفة هي الماء على طبق حصول استعداداته بالتدريج

كما جرت به عادته تعالى في مدة مديدة هي على حسابنا ستة الاف سنة موافقة

لستة ايام من الايام الربانية فبعد تمام هذه المدة التي هي بمنزلة زمان الحمل

لها تولدت كاملة بطالع السرطان والكواكب كلها في شرفها او حد اشرف الشمس

والقمر في حركتها المقدرة لها المنوط بها الليل والنهار وذلك كان في يوم الجمعة

تعيين زمان خلق الدنيا وزمان ولادتها

بحسب الشهور والسنين والايام

والساعات

ثلث

كما مر وجهه وكان ايضا سادس شهر محرم الحرام او رمضان المبارك عند ما مضت
ساعات واثنتا عشرة دقيقة من نهاره وسيجيئ وجهه عن قريب ولا ينافي ذلك
ما مر من حديث الرضا عليه السلام انه كانت الشمس عند كينونتها في وسط السما
لانه م في صدد تصوير وضع نهار ايام الدنيا لا الايام الربانية وما نحن فيه
مبني عليها فلا يلزم الموافقة هذا هو مبدا عمر الدنيا واما مبدا خلقها من
نطفها فقد تقدم عليه بقدر ما عرفت من زمان حملها فكان مبدا اول يوم الاحد من
تلك الايام غرة احد الشهرين ولا شك بما نصب لنا من الدلالات اليقينية
ان لها امدا مكتوبا محدودا واجلا محدودا ويقرب باحتمال انه تعالى كان قدر
لمجله تعالى نهاما من مبدا خلقها الى حلول اجلها سنة كاملة من السنين الربانية
فجعل ستة ايام منها بازاء خلقها والباقية وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
باعمارها فانها كما ترى مساوية لثلاث ثمانية واربعة وخمسين الف سنة من السنين
القمرية الدنيوية يلوح ذلك من جملة روايات وعدة اشارات من الصادقين منها
ما روى عن رسول الله صلى الله عليه واله في فضل الجهاد وثوابه ان رباط يوم
في سبيل الله خير من عبادة الرجل في اهله سنة ثلثمائة وستين يوما كل يوم الف
سنة فان الذي يتفطن من الخصوصية المذكورة فيها ان المراد من السنة واليوم ان
المراد بهما عين السنة واليوم الدنيويين اذ لا سنة في الدنيا بهذا العدد من الايام
فانه لا يوافق شيئا من الشمسية والقمرية المعتبرتين فيها ولا يوم في الدنيا موافقا
لذلك الامتداد من الزمان فيظهر ان هذا التعبير كناية عن نهاية ما يفضو للرجل
من العبادة وهو تمام زمان الدنيا ومنها ما رواه جمع من اكابر المحدثين من حديث
الاختزال بعبارات مختلفة متوافقة المعنى فروى الصدوق قده في من لا يحضره الفقيه

عن محمد بن يعقوب

عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن الصادق ع قال قلت له ان
الناس يروون ان رسول الله ص ما صام من شهر رمضان تسعة وعشرين يوما
اكثر مما صام ثلثين قال كذبوا ما صام رسول الله ص الا تاما ولا تكون الفرائض
ناقصة ان الله خلق السنة ثلثمائة وستين يوما وخلق السموات والارض في
ستة ايام فحجزها من ثلثمائة وستين يوما فالسنة ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
وشهر رمضان ثلثون يوما لقوله عز وجل ولتكملوا العدة والكامل تام وشوال
تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا
موسى ثلثين ليلة فالشهر هكذا ثم هكذا اي شهر تام وشهر ناقص وشهر رمضان
لا ينقص ابدا وشعبان لا يتم ابدا وروى ثقة الاسلام قدس سره في الكافي باسناده
عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع ان الله عز وجل خلق
الدنيا في ستة ايام ثم اختزلها عن ايام السنة والسنة ثلثمائة واربعة وخمسون
يوما شعبان لا يتم ابدا ورمضان لا ينقص والله ابدا ولا تكون فريضة ناقصة
ان الله عز وجل يقول ولتكملوا العدة وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة
ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر فتم
ميقات ربه اربعين ليلة وذو الحجة تسعة وعشرون يوما والمحرم ثلثون يوما
ثم الشهور بعد ذلك شهر تام وشهر ناقص الحديث ووجه دلالة هذا الحديث
على ما ذكرنا ان السنة الاولى فيه وهي المختزلة عنها الايام الستة يجب ان يحمل
على السنة الربانية لان شيئا من السنة الشمسية والقمرية الدنيويتين لم
يخلق ثلثمائة وستين يوما كما تقرر في موضعه ولانه لو حملت على الدنيوية
فاما ان يحمل الايام الستة ايضا على الايام الدنيوية فغاية ما يلزم من اختزالها

بيان بعض الحديث الوارد في
مدة زمان عمر الدنيا

عنها ان يكون السنة الاولى من سني عمر الدنيا ثلثمائة واربعة وخمسين يوما فلا يلزم
هذا النقصان في جميع السنين واما ان يحمل على الايام الربانية فلا ينقص الا فرد
المذكور حتى فان يوما من تلك الايام كالف سنة من تلك السنين فيتحقق ان الايام
بتلك السنة السنة الربانية على وفق ما بيناه ان المراد بالايام الستة الايام الربانية
واما السنة الثانية في الحديث فيجب ان يحمل على السنة الدنيوية المستتبعة
لنقصان بعض شهورها وهو ظاهر فعلى هذا ما يفهم منه من تفرع النقصان في تلك
السنة وشهورها على الاشتراك المذكور يدل على انه لو لم يحتسب الايام الستة المذكورة
من راس السنة الربانية المذكورة بل وقع خلق الدنيا في زمان خارج عن تلك
السنة متصل بها لكانت ايام السنة الدنيوية ثلثمائة وستين وكذا يدل على ان
الايام المحتسبة لو كانت عشرة مثلا لكانت ايام السنة الدنيوية ثلثمائة وخمسين ولو
فرضت عشرين لكانت ثلثمائة واربعين على هذا القياس فيظهر بذلك ان الامر مبني
على ان الحكمة الالهية اقتضت مساواة الايام الباقية بعد الاحتساب من السنة
الربانية مع ايام كل سنة من السنين الدنيوية فيتفطن الذكي من لزوم تلك المساواة
بين هاتين الايامين انهما منسوبتان الى شيء واحد فكان ايام السنة الدنيوية منسوبة
الى الدنيا ومحسوبة من عمرها كذلك الايام الباقية المذكورة منسوبة اليها لاجل
عمرها ويؤيده انتساب الايام الستة المحتسبة ايضا اليها لاجل خلقها فيتبين
من مجموع ما قررناه سر هذا الاحتمال وكونه على النحو المذكور ايضا فانه لو لم يقع
او وقع لا على النحو المذكور لكان يزيد الف سنة من سني الدنيا على يوم من الايام
الربانية او ينقص عنها وهو خلاف ما اخبرنا الله تعالى به من مساواتها المبتنية
على حكمة ومصلحة بلا شبهة ثم ليعلم ان كون السنة الدنيوية القمرية ثلثمائة واربعة

وخمسين يوما

وخمسين يوما مبني على ما تعارف من اسقاط الكسر الناقص عن النصف في الحساب
مساهلة فلا ينافي كونها في الحقيقة زائدة عليه بثماني ساعات مستوية وثمان و
اربعين دقيقة على ما هو المضبوط بالارصاد فعلى ذلك يكون بقية السنة الربانية
التي هي زائدة عمر الدنيا ايضا زائدة بمثل تلك الساعات والدقائق بحكم المساواة المذكورة
فيلزم من هذه الجهة ان يكون الايام الستة المحتسبة لخلق الدنيا ناقصة
عنها ايضا بالقدر المذكور لئلا يلزم زيادة مجموعها على ثلثمائة وستين وقد
اشرنا في مطوي ما مر ان محل الدنيا الى هذه الدقيقة ثم بعد ما انكشف لك عقد
المذكورة تعرف بادنى تامل ان المقصود في الحديث على طبق امثاله ان شهر
رمضان عند اشتباه هلاله يجب ان يؤخذ تاما ابدا او مصداقه ان صيام
يوم الشك حراما فيصير بذلك شعبان في هذه الصورة ناقصا ابدا ويمكن ان
يستدل عليه بان الشهور التامة في السنين اكثر واغلب باعتبار الكسر الزائد على ايام
كما عرفت فانه يحصل منه في كل سنتين او ثلث سنين يوم واحد فلكل من الشهور
نصيب منه نصيبه على سبيل النوبة وان كان اهل الحساب لسهولة العمل
دائما على انه الناقص الاخير من السنة الاخيرة ويسمون تلك السنة التي صارت
عدد ايامها بالاعتبار المذكور ثلثمائة وخمسة وخمسين سنة الكبيسة ويجيء
لها عن قريب زيادة توضيح فكل شهر معين يكون كونه ثلثين اكثر من كونه تسعة
وعشرين فظهر بهذا كذب ما رواه الناس في كمية ما صام رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهر
رمضان فانه يستلزم افطاره صلى الله عليه وسلم بعض الايام التي كانت من شهر رمضان بحسب
الواقع كما لا يخفى واذا كان الحال كذلك فعند حصول الاشتباه في ان هذا الشهر
تام او ناقص خصوصا اذا تعلق به فريضة من الفرائض كالصيام يجب ان يؤخذ

توضيح لما مر من ان الاشهر ...
ان شهر رمضان تام ابدا

تاما الحاقا له بالاكثر الاغلب ولما كان هذا الاستدلال مبنيا على ما لا يعرفه الا ائمة
الارصاد او ما شابهها تنزلنا عنه الى الاستدلال بما هو المعروف بين جميع الناس
من اصل احتمال الزيادة والنقصان في الشهور فان مجرد الاحتمال المذكور فيما
يتعلق به فريضة موجب للاحتياط. تاما كيلا يلزم نقصان في الفرايض بمعنى عدم
تحصيل اليقين في ابراء الذمة منها فاضافتهم اليه تنبيهات دالة على رجحان
تامية شهر رمضان منها انه كان تاما بحسب الخلقة الاصلية المقدرة على فقضيته
الاعتدال فيجب بقاؤه على ما كان حتى يتحقق فيه خلاف الاصل بتحقق عروض
النقصان ومنها انه لا شبهة في وجوب اكمال عدة قضائه في صورة الشك في
عدد ما فات منه بمرض او سفر كما يظهر من قوله تعالى ولتكملوا العدة فيجب اكمال
ادائه في هذه الصورة بطريق اولى ومنها انه تام على قاعدة الحساب اتماما كما
ان شعبان ناقص على هذه القاعدة دائما وهي معتبرة شرعا في الجملة كما يظهر من
حكاية ميقات موسى ع فلا يبعد وجوب الرجوع اليها عند ضرورة حصول الاشتباه.
فتدبر ثم لتعلم ان هذا الحديث مما استصعب حله الاعلام في دراية الروايات حتى
ان بعضهم لم يكتف بما طوى كشحا عن التامل في استخراج المقصود منه بل
اورد عليه وجوها من الطعن فظهر من الرجوع الى كتاب تهذيب الاحكام والى
الاستاد مد ظله فقررته واوضحته في شرح الكافي بما حاصله ان المقصود فيه انه.
مذهبان الاول تحريم صوم يوم الشك عند اشتباه هلال رمضان كما ذهب اليه
المخالفون والثاني كونه نافلة عند ذلك كما ذهب اليه جمع فبالغ ع في ذلك مبينا ان
افطار يوم الشك ليس موافقا لاحكام الشرايع السابقة ولا لاحكام شريعتنا اما
السابقة فلكون بعضها كشريعة ادم ع مبنية على الشهور الشمسية التي كل منها ثلثون

يوما

يوما فكانت ايام سنتهم ثلثمائة وستين يوما بلا كسر فكانوا يزيدون في اخر السنة
خمسة او ستة كما هو المشهور في هذا الزمان بين المنجمين وكون بعضها كشريعة الانبياء
السابقة على شريعة نبينا ص مبنية على الشهور القمرية على نحو ما يعتبرون اهل الحساب
فكانت ايام شهر منها تسعة وعشرين وهكذا فكانت ايام سنتهم ثلثمائة واربعة
وخمسين بلا كسر غالبا الا في سنة الكبيسة التي يجتمع من الكسور يوم فكانوا يزيدونه
في اخر ذي الحجة بناء على اعتبار اول سنتهم من المحرم فعلى كل تقدير يلزم ان يكون
شهر رمضان تاما ابدا او على التقدير الثاني يلزم ان يكون شعبان ناقصا ابدا هذا
حال الشرايع السابقة واما شريعتنا فظاهر انها مبنية على رؤية الاهلة ومعلوم
بالارصاد والتجربة ان زمان ما بين وضعين معينين للهلال شهرين ما بينه
الى الشمس يكون زايدا على تسعة وعشرين يوما ونصف يوم باربع واربعين دقيقة والمنجمون
يعبرون عن هذا الزمان بالشهر الوسطي فعند حصول الاشتباه في هلال اول رمضان
او اخره يجب ان يعتبر تاما فصيام ثلثين بل احد وثلثين في بعض الصور وكان
عدده في الواقع تسعة وعشرين بناء على تحصيل براءة الذمة عما وقع الامر باكمال
قضائه فضلا عن ادائه كما في صورة الشك في عدد ما فات منه في ايام مرض او سفر
فيكون شهر رمضان في شريعتنا ايضا تاما عند حصول الاشتباه المبني عليه هذا الحديث
وامثاله فلا ينافي امثال ما روى انه شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان
فانه بيان الواقع في صورة عدم الاشتباه فالمراد بالسنة في الاول ثلثمائة وستون يوما و
في الثاني ثلثمائة واربعة وخمسون يوما ولعل ازال الايام الستة عن الاولى حتى طابق
الثانية حكاية عما وقع في الشرايع السابقة بالنسبة الى الشريعة المتقدمة عليها
انتهى وقد حمل بعض من اذكياء الفضلاء المتاخرين الخبر في الاخبار المذكور في هذا

ذكر حال بعض الفضلاء في تغيير حديث
الاخبار مع ما يرد عليه

الحديث على معنى غريب فقال السنة تطلق في العرف على الشمسية التي هي عبارة عن عود
الشمس بحركتها الخاصة بها الى الموضع الذي فرض اولا كاول الحمل مثلا الذي يتساوى
عند حلولها فيه زمان الليل والنهار تقريبا بعد ان كان الليل اطول في معظم
المعمورة وعلى القمرية التي هي عبارة عن عود القمر الى وضعه المفروض اولا مع
الشمس في سمت الحركة اثنتي عشرة مرة تسمى شهرا وقد علم بالتجربة والرصدات
ان الاولى يكون ثلثمائة وخمسة وستين يوما وكسرا من يوم وزمان الثانية ثلثمائة
واربعة وخمسين يوما وكسرا ولو فرض فارض كون الشمس اسرع حركة بحيث يتم دورها
في ثلثمائة وستين بلا زيادة ونقصان والقمر بحاله يكون مقدار السنة القمرية ايضا
ثلثمائة وستين يوما كل شهر ثلثون يوما كما لا يخفى على الحاسب ولم يكن اختلاف
بين السنة القمرية والشمسية لكن قد جعل الله سبحانه زمان الشمسية اكثر من
ذلك بقريب من ستة ايام وزمان القمرية انقص بنحو ذلك لمصالح تعود الى مخلوقاته
في السموات والارضين ينتظم بها النظام الاكمل الذي لا يعلم كنهه الا هو فلعل
هذا هو المراد من جعل السنة ثلثمائة وستين ونحو السنة الايام عنها بل لا يبعد
العقل من ان يكون المراد بخلق السموات والارض في ستة ايام ذلك اعني على احكام
نظام لحركة السماوات خصوصا النيرين اللذين قدرت بهما الشهور والاعوام والليالي
والايام ونحو ذلك من مصالح الانام فبهذا صارت ذلك الاختلاف ستة ايام في سنة فليتفكر
جدا في ذلك انتهى ولا يخفى انه خيال لا يخلو من لطافة ولكنه بعد الاغماض عما فيه
من جهة ارتكاب التكلف اللفظي معيوب من وجوه الاول ان كون سرعة
الشمس على الوجه المذكور مستلزمة لكون السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين
يوما انما يكون حقا اذا كان زيادة الايام الشمسية على ثلثمائة وستين موافقا

لنقصان

لنقصان ايام القمرية عنه حقيقة وليس كذلك فان الاول لا يزيد على خمسة ايام
وربع يوم في شيء من الارصاد المتداولة والثاني يزيد على خمسة ايام وخمسة اثمان
يوم بالاتفاق فاقل ما به التفاوت يزيد على تسع ساعات فالصواب ان يفرض عنها
نقصان بنصف التفاوت بين زماني السنتين حتى يتساويا فارتفع التفاوت عما
بينهما بالكلية كما هو المقصود وما يلزم من عدم بلوغ شيء منهما الا الستين حقيقة
بل يكون اقل منه بنحو خمس ساعات فالامر فيه سهل فانه لا ينافي اطلاق الستين
عليه عرفا كما عرفت مرارا فافهم الثاني ان كون السنة ثلثمائة وستين يوما في
الحديث اخبار عن الواقع سواء حمل الخلق على معنى الايجاد او التقدير وعلى ما
ذكره امر فرضي لا وقوع له اصلا الثالث ان المراد بالايام المخرجة لها عن ايام
السنة اذا كان هذه الايام فكيف يتصور ان يكون بعضها لاهل الارض وبعضها
لاهل السماء مثلا كما يظهر من اية سورة فصلت بل غاية ما يتصور ان يكون لها
دخل في النظام المقصود بالنسبة الى الجميع الرابع ان هذا المعنى لهذه الايام لا يوافق
شيئا من الروايات الدالة على تعيين يوم من ايام الاسبوع لخلق كل من المخلوقات
المذكورة وطرح الجميع لاجل هذا المعنى بعيد عن الانصاف جدا ومنها انه
روى في مجمع البيان وغيره في تفسير قوله تعالى في سورة الكهف ولبثوا في كهفهم ثلثمائة
سنين وازدادوا تسعا قل الله اعلم بما لبثوا له غيب السموات والارض الاية
ان يهوديا سال عليا عليه السلم عن مدة لبثهم فاخبره بما في القرآن فقال انا نجد
في كتابنا ثلثمائة فقال ع ذلك بسني الشمس وهذا بسني القمر الحديث وتوضيح
ذلك على ما ينبغي يحتاج الى مقدمة تصور حقيقة السنين المذكورتين على ما ينبغي
الانبياء وتفصيلها مقام اخر وستسمع هذا التصوير بمطالب اخر مهمة ايضا

في معرفة تاريخ الفرس والروم والجلالية

ان شاء الله تعالى اعلم ان السنة الشمسية عبارة عن مدة دورة الشمس
بحركتها الخاصة من اى نقطة اخذت وتلك المدة على ما استقر عليه رصد
ابرخس ومن وافقه من المتقدمين ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع تام من يوم
وعلى سائر الارصاد المشهورة لا يبلغ الكسر الى الربع بل اقل منه بدقائق معدودة
هي كما فصله البرجندي في شرح التذكرة على رصد البتاني ثلث عشرة دقيقة
وثلثة اخماس دقيقة وعلى حساب المغربي اثنتا عشرة دقيقة وعلى رصد مراغة
احدى عشرة دقيقة وعلى رصد بعض المتاخرين تسع دقائق وثلثة اخماس دقيقة
وعلى رصد بطليموس اربع دقائق واربعة اخماس دقيقة فالفرس من زمان جمشيد
او قبله والروم من عهد اسكندر او بعده كانوا يعتبرون الكسر بناء على ما وافقا
لرصد ابرخس وانما الفرق بينهما ان الروم كانوا يكبسون الربع المذكور في كل اربع
سنين فيزيدون على الرابعة يوما فتصير به ثلثمائة وستة وستين وان الفرس الى
عهد يزدجرد اخر ملوك العجم او بعض الاكاسرة السابقة عليه كانوا يكبسونه في كل مائة
وعشرين سنة فيزيدون على الاخيرة ثلثين يوما فتصير به ثلثمائة وخمسة وتسعين يوما
وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ واسقاط ما مضى من السنة عند جلوس ملك
جديد منهم واما بعد ذلك العهد فكانوا لا يلتفتون الى الكبس الكسر المذكور اصلا
فكانت سنوهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين فقد اسيح كل من هذه الطوائف كاول
تشرين الاول للروم واول فروردين ماه القديم المسمى بالنيروز لطوائف الفرس
وكذا كل جزء من شهورهم كان غير مطابق لمبدا سمى لاجزاء ولا لجزء معين منها
دائما بل كل جزء من كل من هذه التواريخ لاختلاف طريق حسابهم دائر في كل جزء
من الاجزاء والايام وايضا لم يكن شيء من تلك المبادى ولا سائر الاجزاء مطابقا

دائما المبدا

في معرفة التاريخ العربي والسنة القمرية

دائما لمبدا فصل من الفصول ولا لشيء من اجزائها بل كل منها دائر في اجزاء الفصول
بالعكس وهكذا الحال الى عهد السلطان جلال الدين ملكشاه السلجوقي فاحب ان
يوضع تاريخ في زمانه باسمه ممتازا عن التواريخ المشهورة فامر من بحضرته من اهل
الخبرة بذلك فبنى الحساب على رصد بطليموس او من وافقه في نقصان الكسر عن
الربع اعتقادا منهم انه اصح من الرصد المبني عليه التواريخ المذكورة ثم اخذوا
اول السنة محفوظا من ان يدور في الفصول يوم انتقال الشمس الى الاعتدال الربيعي
قبل نصف النهار وكان قد اتفق ذلك الانتقال يوم الجمعة عاشر شهر رمضان
المبارك سنة احدى وسبعين واربعمائة وكان مطابقا للثامن عشر من فروردين
ماه يزدجردي اول سنتهم فجعلوا اليوم المذكور اول فروردين ماه من السنة الجلالية
واسقطوا الايام السابقة عليه من درجة الاعتبار وسموا هذا اليوم بالنيروز السلطاني
واستقر الامر في حساب السنين الشمسية على ان يعدوا من النيروز المذكور ثلثمائة
وخمسة وستين يوما فيجعلوا اليوم السادس نيروز السنة الاتية ثم يكبسوا الكسر لكونه
اقل من الربع في كل اربع سنين او خمس سنين فتصير سنة الكبيسة ثلثمائة وستة
وستين يوما وهذه الطريقة مستمرة الى زماننا هذا في تصوير سنة الشمسية
واما السنة القمرية فهي عبارة عن مدة سير القمر من وضع معين له بالنسبة الى
الشمس كالاجتماع مثلا الى مثل ذلك الوضع اثنتي عشرة مرة على الشهور الاثني عشر
وهذه المدة بالاتفاق ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمس وسدس من يوم
عبارة عن ثماني ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة فحصة كل شهر
تسعة وعشرون يوما ونصف يوم واربعا واربعين دقيقة فطريقة اهل الحساب
من العرب المستعملين السنين القمرية انهم يأخذون الشهور من المحرم اول سنتهم شهرا

تاما وشهرا ناقصا فيجتمع من تلك الشهور على هذا الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون
يوما فيكبسون الكسر الزايد في كل ثلثين سنة باحد عشر يوما فيزيدون على ذي الحجة
في السنة الثانية والخامسة والسابعة وبالجملة على ترتيب بهزيجوح ادوطاو
ما يشبهه يوما فيصير عدد ايام السنة به ثلثمائة وخمسة وخمسين وهي سنة
الكبيسة المعروفة عند العرب وقد عرفت طريق كبيسة الروم والفرس فسنة
الكبيسة على جميع الاصطلاحات سنة يزاد عليها يوم او اكثر فما وقع في عبارة
الجوهري وصاحب القاموس حيث قالا والسنة الكبيسة التي يسترق منها يوم
وذلك في كل اربع سنين انتهى لا يوافق شيئا من تلك الكبايس كما لا يخفى ومن الناس
من يصحح العبارة المذكورة بحملها على كبيسة الروم فقد استعمل لفظ الاربع واعرض
معه عن الاستراق وههنا شيء آخر وهو ان الكبس بمعنى الطم فتكون الكبيسة حقيقة
اسما لليوم المجتمع من الكسور مفعولا من وصف الكبس بمعنى المكبوس له فيبعد توصيف
السنة به كما في العبارة فلا يبعد ان يضاف اليه السنة فيقال سنة الكبيسة كما
سيجيء في عبارة الكافي واذ قد عرفت حقيقة السنتين الشمسية والقمرية تحقق عندك
بادنى تامل ان السنة القمرية ناقصة عن السنة الشمسية الامرخسية بعشرة ايام
واحدى وعشرين ساعة واثنتي عشرة دقيقة وبعشرة ايام او احد عشر يوما الاساعتين
وثماني واربعين دقيقة واما عن السنة الشمسية باعتبار الارصاد الاخرى فالتفاوت
اقل منها بعدة دقايق على حسب ما مر تفصيله فيستفاد من التامل فيما مر من الفوايد التي
نشير الى المهمات منها **الفايدة الاولى** ان فيما تضمنته الرواية المذكورة في تفسير
الاية المزبورة اشكالا يمكن تقريره بوجهين احدهما ان ايام السنة القمرية في مدة
ثلثمائة وتسع سنين اذا قسمت على ثلثمائة تخرج حصة كل سنة شمسية ثلثمائة و

اربعة وستين يوما وثلثا وخمس ساعة مستوية وستا وخمسين دقيقة وثماني
ثلثين ثالثة اربعة وعشرين ثالثة ولا يوافق ذلك شيئا من الارصاد المتداولة
المذكورة بل ناقص عن الجميع وثانيهما ان التفاوت المضبوط بين السنتين في
مدة ثلثمائة سنة يزيد على تسع سنين على جميع الارصاد فانه على رصد البتاني
الذي مقتضاه اقل من ساير الارصاد يبلغ الى عشرة ايام وعشرين ساعة وستة وثلثين
دقيقة واربع وعشرين ثانية واذا ضرب هذا المقدار من الزمان في ثلثمائة وقسم
الحاصل على مقدار السنة القمرية يزيد الخارج على تسع سنين قمرية باربعة وسبعين
يوما واربع ساعات وثمان واربعين دقيقة فكيف على ساير الارصاد حتى انه على رصد
بعض المتقدمين على المبني عليه حساب الروم والفرس من قديم الايام بل المعروف بين جميع الطوايف
في صدر الاسلام يزيد على تسع سنين بسبعة وسبعين يوما وثمان واربعين دقيقة
فلا تستقيم الموافقة المستفادة من الرواية المذكورة وحل هذا الاشكال ان عدم
بالكسور القليلة في حساب عادة الصحاح تارة باسقاطها سيما اذا لم يبلغ النصف و
تارة باكمالها اي عدها تامة سيما اذا جاوزت النصف وكذا بالاحاد القليلة في حساب
العشرات وبالعشرات القليلة في حساب المئات وهكذا امر شايع ومعروف عام في المحاورات
الحسابية يبتني عليه كثير من القرآن والحديث وقد مر في الايام الستة المخلوقة فيها
الدنيا بنص القرآن انها ناقصة عن الستة الحقيقية بثماني ساعات وثمان واربعين
دقيقة وان ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مدة السنة القمرية على ما دل عليه الروايات
ناقصة عن السنة الحقيقية بثلث يوم فلا باس ان يعبر بان مدة لبث اصحاب
الكهف ثلثمائة سنة بالشمسية او ثلثمائة وتسع سنين بالقمرية وكانت ناقصة عن
الاولى حقيقة بمثل تلك الايام القلايل او كانت مطابقة لها او كانت زايدة على الثانية

في [illegible] الكبيسة
بيان السنة من الشمسية والقمرية
تقرير الاشكال [illegible]
في تفسير آية الكهف وحله

حقيقة بمثلها اوكان في الاولى نقصان وفي الثانية زيادة بحيث المجموع مساويا لمثل
تلك الايام فان في رعاية مطابقة العرف في تلك المحاورات لمندوحة عن كون
انه يمكن ان يتقيد عرفا امثال ذلك بانه كذلك بلا زيادة ولا نقصان اعتمادا على
ان تحقق الزيادة والنقصان في عرف الحاسبين انما هو بالصحيح او ما في حكمها دون
امثال تلك الكسور فلا يبعد ان يحمل بهذه الدقيقة ما يتوجه من الاشكال على ما
رواه ثقة الاسلام في باب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم عليهم السلم من كتاب
الحجة من الكافي عند ذكر سؤالات يهودي من ولد هرون عن امير المؤمنين عليه السلم
انه قال اخبرني عن وصي محمد كم يعيش من بعده وهل يموت او يقتل فقال يا هروني
يعيش بعده ثلثين سنة لا يزيد يوما ولا ينقص يوما ثم يضرب ضربة ههنا يعني على
فتخضب هذه من هذا الحديث وتقريب الاشكال هو ان وفاة رسول الله صلى الله
عليه وآله كان اما مطابقا لثاني عشر شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر من الهجرة
كما في الكافي واما مقدما عليه بما يعقبه بيوما كما في غيره وعلى اي تقدير تكون المدة
التي بينه وبين وفاة امير المؤمنين عم الواقع في حادي والعشرين من شهر رمضان
سنة اربعين من الهجرة اتفاقا ناقصة عن ثلثين سنة قمرية باكثر من خمسة اشهر
فضلا عن الشمسية لزيادة الشمسية على القمرية بقريب من احد عشر يوما كما مر فكيف يستقيم
قوله عم لا يزيد يوما ولا ينقص يوما فقد تبين لعل ان المراد بثلثين سنة السنون القمرية
فان المدة المذكورة كانت ناقصة عنها بحسب الحقيقة لكنها تامة بحسب العرف لان كل
من تسعة وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف بناء على الخصوصية المعتبرة في الكتب
المعتبرة البالغة الى النصف والمجاوزة عنه في عرف الحاسبين كما مر من جملة صحاح فانه
العرفية بلا ريب فلا يكون شيء منها زائدا على ثلثين سنة عرفية ولا ناقصة عنه اصلا

وانما لا يحكم

وانما لا يحكم بالزيادة والنقصان اذا كان هذا بجاعن الحدين ليس ليس فيه زيادة
ولا ينقص على ذلك اما راجع الى ثلثين سنة او الى الموعود نظيره قوله تعم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ويمكن ان يقال المراد عدم الزيادة والنقصان في مدته ما
قدره الله تعالى من تلك المصداقات لكونه ام المحتوم الا يجري فيه البداء والمحو فلا
فيمكن ان يكون الضمير راجعين الى الله تعم كما لا يخفى وللاستاد مد ظله في توجيه
هذه الرواية في شرح الكافي قال لا تريد بالمهملة والخاتمة والمهملة نفي مخاطب معلوم
من باب ضرب من المتعدي بواحد مفعول به وعلى هذا لا ينقص والمقصود انك
رايت ثلثين سنة في كتاب بيلك هرون ونبوهم انه لا اكثر منها وليس كذلك بل هو مبني
على اتمام الكسر فان ما بين وفاتين تسع وعشرون سنة وستة اشهر واحد عشر يوما ثم
قال ويحتمل كون الفعلين من الغايب المجرد وكون الضمير لكتابهم وان كان الانسب
الماضي انتهى واذا انقضت شيوع السامحة المذكورة في المحاورات الحسابية انفتح عليك
باب المخرج من كثير مما يعد من المعضلات في هذا الباب من جملة ذلك ما رواه ثقة
الاسلام نور الله مرقده في باب ليلة القدر من كتاب الصيام من الكافي عن ابي عبد الله
عليه السلم قال ارى رسول الله صلى الله عليه وآله في منامه بني امية يصعدون على منبره من بعده
يضلون الناس عن الصراط القهقرى فاصبح كئيبا حزينا قال فهبط عليه جبرئيل
فقال يا رسول الله ما لي اراك كئيبا حزينا قال يا جبرئيل اني رايت بني امية في
ليلتي هذه يصعدون منبري من بعدي يضلون الناس عن الصراط القهقرى
فقال والذي بعثك بالحق نبيا اني ما اطلعت عليه فعرج الى السماء فلم يلبث ان نزل
عليه باي من القرآن يؤنسه بها قال افرايت ان متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا
يوعدون ما اغنى عنهم ما كانوا يمتعون وانزل عليه انا انزلناه في ليلة القدر

وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر جعل الله عز وجل ليلة القدر
لنبيه ص خيرا من الف شهر ملك بني امية الحديث وقد روى مثل ذلك في كتاب الروضة
باد في تغيير وقد ذكر عميد الرؤسا في بيان سند الصحيفة الكاملة ما يقرب منه
فروى باسناده عن متوكل بن هارون عن ابي عبد الله عليه السلام ان ابي حدثني
عن ابيه عن جده عن علي ع ان رسول الله ص اخذته نعسة وهو على منبره فرأى
في منامه رجالا ينزون على منبره نزو القردة يردون الناس على اعقابهم القهقرى
فاستوى رسول الله ص جالسا والحزن يعرف في وجهه فاتاه جبرئيل ع بهذه الآية وما
جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم
فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا يعني بني امية قال يا جبرئيل اعلى عهدي يكونون وفي زمني
قال لا ولكن تدور رحى الاسلام من مهاجرك فتلبث بذلك عشرا ثم تدور رحى الاسلام
على راس خمس وثلثين من مهاجرك فتلبث بذلك خمسا ثم لا بد من رحى ضلالة هي
قائمة على قطبها ثم ملك الفراعنة قال وانزل الله في ذلك انا انزلناه في ليلة القدر
وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر تملكها بنو امية ليس فيها
ليلة القدر الحديث وجمع من المخالفين ايضا رووا ما يشبه ذلك منهم الترمذي فانه
روى انه لما اعترض رجل على الحسن بن علي ع في مصالحته مع معوية فاعتذر ع بان
رسول الله ص رأى في منامه بني امية على منبره فحزن فنزل انا اعطيناك الكوثر يا محمد
يعني نهرا في الجنة وايضا نزل انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة
القدر خير من الف شهر تملكها بعدك بنو امية يا محمد وقد ذكر البيضاوي ايضا في
تفسيره قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي الخ انه رأى قوما من بني امية يرقون منبره وينزون
عليه نزو القردة فقال هو حظهم من الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انه على هذا كان المراد

بقوله

بقوله الا فتنة للناس ما حدث في ايامهم ولكنه بعد ذلك اعرض عن حمل الشجرة الملعونة
في تتمة الآية عليهم عطفا على فتنة كما هو الظاهر بل بعسف وعطفها على الرؤيا واكتفى
بتفسيرها بالزقوم وتاويلها بالشيطان وابي جهل والحكم بن العاص واما النيسابوري فقد
انصف وصرح بحملها عليهم وايده بما في كتاب عائشة الى معوية منا المشكوة والزيتونة
ومنكم الشجرة الملعونة بل اشار ايضا الى ما تفطن به من المناسبة اللطيفة للمقام في الفقرة
المتصلة بها اعني فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا فافهم ولا اشكال الجاي في هذا المبحث في مقامين
المقام الاول كون زمان ملك بني امية الف شهر كما دل عليه الروايات وقد يرد ما
ابتداء ملكهم حين استقل معوية بن ابي سفيان عليه اللعنة اولا بمصالحة
الحسن بن علي ع في جمادى الاولى سنة احدى واربعين من الهجرة واما انتهاء ملكهم
ففيه احتمالات وقوع بيعة عظماء العرب في جامع الكوفة لابي العباس السفاح
عبد الله بن محمد بن علي اول العباسية بعد حسن بن قحطبة من جهة ابي مسلم المروزي
بعد فتح خراسان وعراق العجم وذلك في ربيع الاول من سنة اثنتين وثلثين ومائة
او استقلال السفاح بغلبة عبد الله بن علي عمه على مروان الحمار آخر بني امية
وهزيمته من الشام والظاهر ان ذلك في ربيع الآخر من السنة المذكورة
او اخر ما منهم بقتله في بعض حدود مصر وذلك في ذي القعدة او ذي الحجة من السنة
المذكورة فبالجملة مدة ملكهم ينقص عن احدى وتسعين سنة بشهرين او شهرا
وتزيد عليها بستة اشهر او سبعة اشهر وعلى اي تقدير تزيد على الف شهر انما
بتسعين شهرا او باحد وتسعين او بثمانية وتسعين او بسبعة وتسعين المقام الثاني
كان مقدار دوران رحى الاسلام من مهاجر النبي ص بحيوته عشر سنين ثم كون العشر
الى الدوران عليه ع في راس خمس وثلثين من الهجرة ثم كون البقاء على ذلك مجموع

وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر جعل الله عز وجل ليلة القدر
لنبيه خيرا من الف شهر ملك بني امية الحديث وقد روى مثل ذلك في كتاب الروضة
بادنى تغيير وقد ذكر عميد الرؤساء في بيان سند الصحيفة الكاملة ما يقرب منه
فروى باسناده عن متوكل بن هارون عن ابي عبد الله عليه السلم ان ابي حدثني
عن ابيه عن جده عن علي ع ان رسول الله صلعم اخذته نعسة وهو على منبره فرأى
في منامه رجالا ينزون على منبره نزو القردة يردون الناس على اعقابهم القهقرى
فاستوى رسول الله صلعم جالسا والحزن يعرف في وجهه فاتاه جبرئيل ع بهذه الاية وما
جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القران ونخوفهم
فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا يعني بني امية قال يا جبرئيل اعلى عهدي يكونون وفي زمني
قال لا ولكن تدور رحى الاسلام من مهاجرك فتلبث بذلك عشرا ثم تدور رحى الاسلام
على راس خمس وثلثين من مهاجرك فتلبث بذلك خمسا ثم لا بد من رحى ضلالة هي
قائمة على قطبها ثم ملك الفراعنة قال وانزل الله في ذلك انا انزلناه في ليلة القدر
وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر تملكها بنو امية ليس فيها
ليلة القدر الحديث وجمع من المخالفين ايضا رووا ما يشبه ذلك منهم الترمذي فانه
روى انه لما اعترض رجل على الحسن بن علي ع في مصالحته مع معوية فاعتذر ع بان
رسول الله صلعم رأى في منامه بني امية على منبره فحزن فنزل انا اعطيناك الكوثر يا محمد
يعني نهرا في الجنة وايضا نزل انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة
القدر خير من الف شهر تملكها بعدك بنو امية يا محمد وقد ذكر البيضاوي ايضا في
تفسيره قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي الخ انه راى قوما من بني امية يرقون منبره وينزون
عليه نزو القردة فقال هو حظهم من الدنيا يعطونه باسلامهم ثم ذكر انه على هذا كان المراد

بقوله

بقوله الا فتنة للناس ما حدث في ايامهم ولكنه بعد ذلك اعرض عن حمل الشجرة الملعونة
في تتمة الاية عليهم عطفا على فتنة كما هو الظاهر بل جعلها عطفا على الرؤيا واكتفى
بتفسيرها بالزقوم وتاويلها بالشيطان وابي جهل والحكم بن العاص واما السيد فقد
انصف وصرح بحملها عليهم وايده بما في كتاب علي ع الى معوية منا المشكوة والزيتونة
ومنكم الشجرة الملعونة بل اشار ايضا الى ما تقضي به من المناسبة اللطيفة للمقام في الفقرة
المتصلة بها فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا فانهم ولا اشكال الحادي في هذا المبحث في تعيين معنى
المقام الاول كون زمان ملك بني امية الف شهر كما دل عليه الروايات وتقريره ان
ابتداء ملكهم حين استقل معوية معاوية بن ابي سفيان عليه اللعنة اوان مصالحة
الحسن بن علي ع في جمادى الاولى سنة احدى واربعين من الهجرة واما انتهاء ملكهم
ففيه احتمالات وقوع بيعة عظماء العرب في جامع الكوفة لابي العباس السفاح
عبد الله بن محمد بن علي اول العباسية بعد حرب بن قحطبة من جهة ابي مسلم المروزي
بعد فتح خراسان وعراق العجم وذلك في ربيع الاول من سنة اثنتين وثلثين ومائة
او استقلال السفاح بغلبة عبد الله بن علي عمه على مروان الحمار اخر بني امية
منهزما من ثنية الى الشام والظاهر ان ذلك في ربيع الاخر من السنة المذكورة
او اخذ منهم بقتله في بعض حدود مصر وذلك في ذي القعدة او ذي الحجة من السنة
المذكورة فالجملة مدة ملكهم تنقص عن احدى وتسعين سنة بشهرين او شهرا
وتزيد عليها بستة اشهر او سبعة اشهر وعلى اي تقدير تزيد على الف شهر اما
بتسعين شهرا او بواحد وتسعين او بثمانية وتسعين او بسبعة وتسعين المقام الثاني
كان مقدار دوران رحى الاسلام من مهاجر النبي صلعم بحيوته عشر سنين ثم كون العود
الى الدوران على ع في راس خمس وثلثين من الهجرة ثم كون البقاء على ذلك خمسة

الخمس سنين كما تدل عليه رواية المتوكل وتقرير الاول ان الاقوال في مبدأ الهجرة وان كانت كثيرة كما سيجيء مع تحقيق الصحيح منها عن قريب ولكن لا يتطرق شيء منها الى

الواقع اما التسليمين فيصيبنا من شهر صفر بجانبي المقنعة او في ثاني عشر شهر ربيع الاول كما

في الكافي فزمان حيوته صلّى الله عليه وآله بعد الهجرة اما زايد على تمام عشر سنين او ناقص عنه بقليل و

تقرير الثاني ان قتل عثمن على ما ضبطه ابن الجوزي وغيره من ارباب السير كان في الثامن

عشر من شهر ذي الحجة سنة خمس وثلثين من الهجرة فكان ازمنة الخلفاء الثلثة

الى زمان علي عليه السلام ناقصة عن تمام خمس وثلثين باكثر من شهرين وتقرير الثالث ان شهادة

علي عليه السلام كانت في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة فكان زمان

خلافته ناقصا عن خمس سنين بقريب من ثلثة اشهر وتلك الاشكالات برمتها منحلة بما عرفت

من شيوع المسامحة فيها في مثل الكسور المذكورة ولكن نتصدى جمع لدفع اشكال المقام

الاول من غير هذه الجهة فنقل الميبدي عن القسم بن الفضل انه قال انا عددنا

مدة تسلط بني امية فكانت الف شهر بلا زيادة يوم ولا نقصان يوم ولكن لم يذكر

وجهه حتى نتكلم عليه وقال ابن الجوزي بعد ذكر وقوع بيعة الحسن بن علي عليه السلام

لمعوية في جمادي الاولى سنة احدى واربعين وذكر تاريخ واحد واحد من بني امية

الى قتل مروان في يوم الاثنين لثلث عشرة خلت من ذي الحجة سنة اثنتين وثلثين

ومائة ثم انقطعت ولاية بني امية اربعة عشر رجلا سوى عثمان اولهم معاوية

عليه اللعنة والهاوية واخرهم مروان بن محمد فخلص الامر لهم ثنتين وثمانين سنة

وهي الف شهر انتهى ولا يخفى ما فيه اولا فلان مدتهم على ما ضبط اولها واخرها تبلغ

احدى وتسعين سنة الا اشهرا او شهرين لا اثنتين وثمانين سنة واما ثانيا فلان

اثنتين وثمانين سنة انما هي ستمائة واربعة وثمانون شهرا لا الف شهر ويمكن

اصلاح

اصلاح الاول بان ملكهم عبارة عما خلص لهم من شوب معارض مستقل فينبغي

ان يسقط من تلك المدة زمان تسلط ابن الزبير وهو على ما ذكره في اثناء ذكر

احوالهم قريب من تسعة اعوام ولعل قوله وخلص الامر لهم الخ اشارة الى هذه

الدقيقة والقرينة عليه انه بعد ذكر قتل ابن الزبير ايضا قال فخلص الامر لعبد

الملك الخ فتامل واما اصلاح الثاني فلا يمكن الا بان تتشبث بالمساهلات التي تنتهى

في امثاله ويرجع بالاخرة الى ما ذكرنا اولا وكتب الشيخ البهائي ره على حاشية الصحيفة

الكاملة في توجيه هذا المقام ما هذه صورته توضيح ذلك ان الف شهر ثلث وثمانون

سنة واربعة اشهر وكان اول استقلال بني امية بالامر وانفرادهم من بيعة

الحسن عليه السلام لمعوية في ذلك في سنة اربعين من الهجرة وكان انقضاء دولتهم على

يد ابي مسلم الخراساني سنة اثنتين وثلثين ومائة وذلك اثنتان وتسعون

سنة تسقط منها مدة خلافة عبد الله بن الزبير وهي ثمان سنين وثمانية

اشهر ويبقى ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر وهي الف شهر كما قاله في جامع

الاصول انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة من جهة ابتنائه على ان وقوع الصلح

بين الحسن عليه السلام ومعوية في سنة اربعين وكون ذلك في سنة احدى واربعين

مما لا ريب فيه لاحد من ارباب السير كيف وشهادة امير المؤمنين عليه السلام كانت في

اواخر شهر رمضان سنة اربعين بلا شبهة والصلح المذكور لو لم يكن في جمادى

الاولى كما مر كان بعد المحرم من السنة الاخرى بلا خلاف وايضا مدة ابن الزبير

على ما ضبطها المعتمدون من ارباب السير كان نقصانها عن تسع سنين لا يبلغ

الى شهر فضلا عن اربعة اشهر فتامل هذا ما وصل الينا من القوم في بيان

هذا المرام واما الاستاد مد ظله فقد تفطن هيهنا بوجه وجيه تلقاه القوم بقبوله

لاحد من المتقدمين والمتاخرين فذكر في توجيه الف شهر في شرح الكافي ما حاصله
انه مبني على اسقاط شهور رمضان من مدة ملكهم كما يلوح من تقييد الف شهر
في عدة روايات بان ليس فيها ليلة القدر ولعل النكتة في الاسقاط المذكور
ان شهر رمضان لاشتماله على ليلة القدر المفروق فيها كل امر حكيم عند نزول لانه
تنزل فيه الملئكة والروح بتحديثهم كما تدل عليه الاحاديث مخصوص بائمة العدل
فلا ينتفع به ائمة الجور حق الانتفاع فينبغي ان يستثنى من مدة ملكهم ولما كانت
المدة المذكورة وهي من استقلال معوية الى استيلاء السفاح احدى وتسعين
سنة الا اشهرا كما مر يكون عدد شهور ما سوى رمضان الف شهر بلا زيادة ولا
نقصان فيظهر ايضا بهذا التحقيق وجه تقدير المفضل عليه بالشهور دون السنين
بناء على ان الخلو عن ليلة القدر انما هو فيها دونها فتدبر ثم اعلم ان الظاهر
من الروايتين ان الرؤيا المذكورة وقعت مرتين لاختلاف الكيفية ولكون احديهما
في الليل والاخر على المنبر وان ما في الصحيفة مقدم على ما في الكافي لعدم اطلاعه
في الاول على ان الرجال المذكورة بنو امية ولا على انهم في عهده او بعده بخلاف
الثاني وان كلتيهما بعد الهجرة لمكان روية المنبر وبناء رحاب السنين على
المهاجر فعلى ذلك يكون ما اقسم جبرئيل في رواية الكافي على عدم الاطلاع
عليه هو وقوع الرؤيا المذكورة مرة ثانية او ما تدل عليه تلك الرؤيا من اقتضاء
المصلحة الربانية تكرار الاشعار بعد لولها او ما اشبههما ويكون اتيان جبرئيل
بالايات المكية المذكورة في الروايتين مع مبنيا اما على الايناس بما تقدم نزوله
والتسلية بمضمونه على سبيل التحديث كما اشعر به في اية سورة الشعراء افرايت
ان متعناهم الخ واما على تكرار النزول لبعض المصالح كما قيل في سورة الفاتحة

وبهذا

تحقيق الحديث وتطبيقه في بيان الاية [illegible]

بيان ان الرؤيا [illegible] مرة بمكة والمدينة

وبهذا يمكن الجمع بين ما يظهر مما روى الطبرسي في تفسير سورة هل اتى من مجمع
البيان في بيان ترتيب نزول السور من ان سورة القدر مكية وبين ما قيل
انها مدنية وكذا بين ما هو المشهور من ان سورة بني اسرائيل مكية وبين ما
ذكره السيوطي في الاتقان من القول بان بعض اياتها ومنها قوله وما جعلنا
الرؤيا الخ مدنية واما على بيان تاويل واعلام مصداق للاية النازلة
سابقا بمعنى اخر او في واقعة اخرى وبهذا ينحل اشكال اخر في هذا المقام
وقد غفل عن اصله فضلا عن حله المشايخ الاعلام فذكر صاحب تفسير منهج
الصادقين فيه ما رواه الطبرسي والثعلبي في شان نزول قوله تعالى في سورة
المعارج سئل سائل بعذاب واقع باسنادهما عن الصادق عن ابائه عليهم السلام
قال لما نصب رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام يوم غدير خم وقال
من كنت مولاه فعلي مولاه طار ذلك في البلاد فقدم على النبي النعمان بن
الحرث الفهري فقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول
الله وامرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلوة والزكوة فقبلناها ثم لم ترض
حتى نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك
او امر من عند الله فقال والله الذي لا اله الا هو ان هذا امر من الله فولى
النعمان بن الحرث وهو يقول اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا
حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فرماه الله بحجر على راسه فقتله وفي رواية
اخرى فرماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فانزل الله تعالى سئل
سائل بعذاب واقع الحديث فقوله فانزل الله ينبغي ان يكون محمولا على معنى انه
تعالى اعلم نبيه صلعم بكون هذه الواقعة من مصداقات هذه الاية لكلا ينافي

دفع اشكال عظيم [illegible] في تفسير [illegible]
سورة سأل سائل بعذاب واقع

نكتة في بناء التواريخ على الهجرة

في بيان تدرج ظل الزوال بحسب الشهور ... الرومية

كونها مكية بخلاف وكون اصل نزولها الواقعة اخرى ذكرها المفسرون فقيل السائل
بالسائل النضر بن الحرث بن كلدة من اكابر المكذبين وقيل ابوجهل وقيل غيره من
المعاندين وقيل هو النبي صلى الله عليه وآله استعجل بالعذاب على الكافرين والله اعلم بحقيقة الحال
ثم لا يخفى ان ما في رواية الصحيفة من بناء التواريخ المذكورة هنا على مهاجر النبي صلى الله عليه وآله
يمكن ان يكون ماخذا لما استقر عليه الامر في التاريخ بين المسلمين في زمان عمر بارشاد
بعض العارفين به المسترشدين في المهمات من الاثار النبوية المستندة الى التوقيفات
الربانية فعلى هذا لا يحتاج اعتبار واقعة الهجرة على ساير الوقايع المعروفة كالبعثة
والولادة في بناء تواريخهم عليها دونها الى الوجوه الواهية المسطورة في كتب القوم و
من جملة المعضلات المحلولة بالمسامحة المتعارفة في الحسابيات كما عرفت ما رواه الشيخ
في التهذيب موافقا لما رواه الصدوق ره في الفقيه عن عبد الله بن سنان عن ابي
عبد الله عليه السلام انه قال تزول الشمس في النصف من حزيران على نصف قدم وفي النصف
من تموز على قدم ونصف وفي النصف من آب على قدمين ونصف وفي النصف
من ايلول على ثلثة ونصف وفي النصف من تشرين الاول على خمسة اقدام ونصف
وفي النصف من تشرين الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من كانون الاول
على تسعة ونصف وفي النصف من كانون الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من
شباط على خمسة ونصف وفي النصف من اذار على ثلثة ونصف وفي النصف من
نيسان على قدمين ونصف وفي النصف من ايار على قدم ونصف وفي النصف من
حزيران على نصف قدم الحديث وسبيل المسامحة في مفاد هذه الرواية من وجوه الاول
ان انقسام السنة الشمسية عند الروم الى هذه الشهور الاثنى عشر التي بعضها كشباط
ثمانية وعشرون يوما وبعضها كحزيران وايلول وتشرين الاخر ونيسان ثلثون يوما
وبعضها

وبعضها كباقي الشهور احد وثلثون يوما انما هو محض اصطلاح منهم لم يذكر احد
من المحصلين وجها ونكتة لهذا الاختلاف وما توهم بعض الشاهرين من انه مبني على
اختلاف مدة قطع الشمس كلا من البروج الاثنى عشر ظاهر البطلان فانه من الحمل
الى الحوت على نحو ما ضبط في هذا البيت لا ولا لب لا ولا لا شثل مهست
لل كط كط لل شهور كو نهسب وظاهر ان الامر فيه ليس على طبقه كيف وكان
الاول الذي اعتبروه احد وثلثين هو بين القوس والجدي وكل منهما تسعة و
عشرون اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان انتقاص الظل او ازدياده المبنيين
على ارتفاع الشمس وانخفاضها في البروج واجزائها لا يطابق الشهور الرومية
تحقيقا الا ترى ان انتقال الشمس من اول الحمل الى اول الميزان الذي هو
فيه الظل الى مثل ما كان في اول الحمل انما يكون في قريب من مائة وسبعة وثمانين
يوما ومن نصف اذار الى نصف ايلول الذي جعل في الرواية موافقا للوقتين
انما يكون في اقل من مائة واربعة وثمانين يوما وعلى هذا القياس الثاني ان
ظل الزوال يزداد من اول السرطان الى اول الجدي وينتقص من اول الجدي
الى اول السرطان يوما فيوما وشهرا فشهرا على سبيل التزايد والتناقص بمعنى ان
ازدياده او انتقاصه في اليوم الثاني والشهر الثاني ازيد من ازدياده او انتقاصه
في اليوم الاول والشهر الاول وهكذا في الثالث بالنسبة الى الثاني وفي الرابع
بالنسبة الى الثالث حتى ينتهي الى غاية الزيادة او النقصان التي هي بداية الاخر
ومن هذا القبيل حال ازدياد الساعات وانتقاصها في ايام السنة ولياليها ووجه
الجميع ظاهر على اهل الخبرة فيكون ازدياد الظل في ثلثة اشهر بقدر ما وفي ثلثة
الاخرى بقدر قدمين كما في الرواية خلاف ما تحكم به الدراية الثالث ان كون نهاية

انتقاص الظل الى نصف قدم وغاية الازدياد الى تسعة اقدام ونصف كما يظهر من
الرواية انما يستقيم اذا كان تفاوت ارتفاعي الشمس في الوقتين بقدر ضعف سعة
الميل الكلي فان الاول انما يكون في اول السرطان والثاني في اول الجدي وبعد
كل منهما عن المعدل بقدر الميل الكلي وليس الحال كذلك فان ارتفاع الشمس حين كون
الظل نصف قدم يقرب من ست وثمانين درجة وحين كونه تسعة اقدام ونصفا يقرب
من ست وثلثين درجة فالتفاوت خمسون وهو انما يدل على نصف الميل الكلي بتقريب
من ثلث درجات الرابع ان كون الظل نصف قدم في اول السرطان او كونه تسعة اقدام
ونصفا في اول الجدي ليس موافقا لافق من افاق البلدان المشهورة فضلا عما ينبغي
ان يكون موافقا له كالمدينة المشرفة التي هي بلد الخطاب او الكوفة التي هي بلد
المخاطب فان عرض المدينة خمس وعشرون درجة وعرض الكوفة احدى وثلثون
درجة ونصف درجة فارتفاع اول السرطان في المدينة قريب من ثمانية وثمانين درجة
ونصف درجة والظل ح انقص من خمس قدم وفي الكوفة قريب من اثنتين وثمانين
درجة والظل ح ازيد من قدم وخمس قدم وارتفاع الجدي في المدينة قريب من احدى و
اربعين درجة ونصف درجة والظل ح انقص من ثمانية اقدام وفي الكوفة قريب
من خمس وثلثين درجة والظل ح قريب من عشرة اقدام وبالجملة ما في الرواية من قدر
الظلين زائد على الواقع بالنسبة الى المدينة وناقص بالنسبة الى الكوفة وهكذا حال
اكثر ما في الباب بل كلها عند التحقيق كما يظهر من الرجوع الى احوال العروض والارتفاعات
والاظلال في مدونات هذا الفن ولا يمكن التفصي من تلك الاشكالات الا بنحو
ما عرفت من عدم مبالاتهم بامثال ذلك في المحاورات الخطابية هذا ولما كان اصل
المطلوب فيما نحن بصدده وقد بقي في هذا المقام دقيقتان عظيمتان في افادة

البصيرة

البصيرة لارباب التحصيل في شرح هذه الرواية ينبغي ان نشير اليهما الاولى
ان فائدة معرفة الزوال اما معرفة اول وقت فضيلة الظهر ونوافلها وما يتعلق
بها المنوطة باصل الزوال واما معرفة اخره او الاول والاخر من وقت فضيلة العصر
وبعض نوافلها المنوطة بمعرفة الفيء الزائد على ظل الزوال فالمقصود من التفصيل
المذكور في الرواية لا ينبغي ان يكون هو الفائدة الاولى لان العلامات العامة المعروفة
كزيادة الظل بعد نقصانه او ميله عن الجنوب الى المشرق مغنية عنها دون العكس
فانا اذا رأينا الظل في نصف حزيران مثلا زائدا على نصف قدم او في نصف تموز
زائدا على قدم ونصف لرمينا به عدم دخول الوقت عن مضيه الا بضم ما هو
معنى عنه من العلامات المعروفة فيكون المقصود به الفائدة الثانية وهي المحتاج
اليها كثيرا ولا تفي بها العلامات المذكورة لانا بعد معرفة الزوال وزيادة
الظل محتاج لمعرفة تلك الاوقات الى معرفة مقدار الفيء الزائد على ظل الزوال بحسب
الاقدام والتمييز بينهما ولا يتيسر ذلك لامثالنا بحسب الازمان الا بمعرفة
التفصيل المذكور اذ به يعرف ح ان الفيء الزائد هل يدل على قدمين ففات وقت فضيلة
نافلة الظهر او على سبعة اقدام ففات وقت فضيلة فريضتها او دخل وقت
العصر وامثال ذلك فعلى ذلك ان حملنا الرواية على بيان حال المدينة
المشرفة ينبغي ان يوجه المساهلة التي فيها باعتبار الزيادة على الواقع بالنسبة
اليها بحملها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اوائل الاوقات المذكورة وان حملنا على
على بيان حال الكوفة ينبغي ان يوجه المساهلة التي بالنسبة اليها باعتبار النقصان
بحملها على رعاية الاحتياط بالنسبة الى اواخرها ولما كانت نسبة الطلب الاول الى الثاني
كنسبة طلب النفع الى دفع الضرر كما لا يخفى كان الاهتمام به اليق ولعل هذا التقرير

لبيان المقصود من هذه الرواية اوضح واحوط مما حكم به بعض علمائنا رحمهم الله فقال
ان هذا الحديث مختص بالعراق وما قاربه هذا ثم الثانية ان حساب السنة الشمسية
عند الروم كما مر على مقتضى رصد ابرخس في كون الكسر الزايد على ثلثمائة وخمسة
ستين يوما هو الربع التام وعند المتاخرين على الارصاد المتقنة لكونه اقل من
الربع بعدة دقايق فيدور بكل جزء من احدى السنتين في الاخرى مع الدهور فاما
كان نصف حزيران مطابقا لاول السرطان مثلا في زمان كما يظهر من الرواية
انه كان في زمن الصادق ع كذلك يصير في هذه الازمان على حساب المتاخرين
موافقا تقريبا للدرجة الثالثة من السرطان على رصد بطليموس والتاسعة منه
على رصد البتاني وما بينهما على ساير الارصاد وعلى هذا القياس فان كان هذا
الرقم مطابقا للواقع فلا يختلف حال الاظلال المذكورة في الرواية بحسب
الازمان فيكون الحكم منها عاما وان كان حساب بعض المتاخرين حقا فلا بد من ان
يكون حكمها خاصا ببعض الازمنة ولا باس بذلك كما لا باس بكون حكمها مختصا
ببعض البلاد دون بعض كما عرفت وهكذا حال كل ما يتعلق ببعض هذه الشهور
عن النبي ص والائمة عليهم السلام مثل ما روي عنهم من استحباب اكل ذماء المطر في
نيسان باداب مفصلة للاستشفاء فان الظاهر ان النيسان الذي سبق ذكره موافقا
مطابق الثالث والعشرين من فروردين الجلالي اذا خرج بمرور الايام عن فصل الربيع او
اوايله مثلا وانقطع فيه نزول المطر انتهى زمان حكم المنوط به فلا يبعد حينئذ
احتمال الرجوع في العمل المذكور الى اوايل الربيع التي كانت مطابقة في زمنهم ع لذلك
والعلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيئا من التخصيصين المذكورين فيما نحن فيه
من الرواية غير مانع من افادتها فايدة عامة لجميع البلاد والازمان فانها ارشاد
ويعلم

بيان تعميم الفايدة في ذلك الرواية لعامة البلاد

وتعليم في ضمن التمثيل لعامة المكلفين باستخراج اقدام ظل الزوال في بلادهم بحسب
اوقات السنة الشمسية والانتفاع به في ضبط اوقات الصلوات فانما اوله ذلك
استخرجنا للبلاد التي عرضها ست وثلثون درجة كهرورين وكسنجار وعلة مرو عرضها
وكمنان وسرخس سترقنيانه وما يقرب منها في العرض كما ينقص عنها بدرجة
كاندلس ودينور وساوه والري وترشيز وما بينهما كانطاكيه وقنسرين وحلب
وهمدان وكما يزيد عنها بدرجة كملطيه ونصيبين وسهرورد وسارى ومريننان
وطوس وسرخس وما بينهما كطرسوس وزنجان وابهر والموت وطالقان ومغا
واستراباد وبسطام وجرجان ونيشابور ظل الزوال بحسب كون الشمس في اوائل
البروج الاثني عشر لينتفع بحفظه بها المحافظون لاوقات فريضتي الظهر والعصر
ونوافلهما ويكون انموذجا لما ينبغي ان يستخرج مثله المواظبون لادراك امثال
تلك الفضايل في ساير البلاد فنقول ظل الزوال هناك في اول السرطان قدم
ونصف قدم وفي اول الجوزا والاسد قدمان واول الثور والسنبلة ثلثة
اقدام وربع قدم واول الحمل والميزان خمسة اقدام واول العقرب والحوت سبعة
اقدام وثلثة ارباع قدم واول القوس والدلو عشرة اقدام وثلث قدم واول الجدي
اثنا عشر قدما ولا باس ان نضيف الى هذه الضابطة ذكر ساعات نصف
النهار في العرض المذكور بحسب تلك الاوقات لامكان الانتفاع بها في المطالب
المذكورة احيانا فاقول في اول السرطان سبع ساعات واربع عشرة دقيقة واول الجوزا
والاسد ست وست وخمسون دقيقة واول الثور والسنبلة ست واثنان
وثلثون دقيقة واول الحمل والميزان ست واول العقرب والحوت خمس وثمان وعشرون
دقيقة واول القوس والدلو خمس واربع واربعون دقيقة واول الجدي اربع واربعون دقيقة ثم لما

ذكر ساعات نصف النهار في العرض المذكور

ذكر مقدار الساعات الماضية بعد الزوال
عند زيادة الفيء بعد الزوال بقدر الاقدام في
السبعة والاربعة المذكورة

الى الجميع ما استخرجناه للعرض المذكور من اقدار الساعات المستوية للاقدام المشهورة
المعتبرة عند الفقهاء من الفيء الزائد بعد الزوال في تلك الاوقات لكان الانتفاع
اتم فاعلم ان في اول السرطان يزيد الفيء قدمين في ساعة وثمان واربعين دقيقة
واربعة اقدام في ساعتين واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات
وخمس واربعين دقيقة واربع عشر قدما في خمس ساعات وفي اول الجوزاء والاسد
يزيد قدمين في ساعتين واربعة اقدام في ساعتين واثنتين وخمسين دقيقة و
سبعة اقدام في ثلث ساعات وثمان واربعين دقيقة واربعة عشر قدما في خمس
ساعات ودقيقتين وفي اول الثور والسنبلة يزيد قدمين في ساعتين ودقيقتين
واربعة اقدام في ساعتين واربع وخمسين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات
وخمسين دقيقة واربعة عشر قدما في خمس ساعات وثلث دقائق وفي اول الحمل
والميزان يزيد قدمين في ساعة وست وخمسين دقيقة واربعة اقدام في ساعتين
واربع واربعين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث ساعات وثمان وعشرين دقيقة
واربعة عشر قدما في اربع ساعات وعشرين دقيقة وفي اول العقرب والحوت
يزيد قدمين في ساعتين واربعة اقدام في ساعتين وعشرين دقيقة وسبعة
اقدام في ثلث ساعات واربع دقايق واربعة عشر قدما في ثلث ساعات وخمسين
دقيقة وفي اول القوس والدلو يزيد قدمين في ساعة واربع وعشرين دقيقة و
اربعة اقدام في ساعتين واربع دقايق وسبعة اقدام في ساعتين وست وثلثين
دقيقة واربعة عشر قدما في ثلث ساعات وعشرين دقيقة وفي اول الجدي يزيد
قدمين في ساعة وثماني دقايق واربعة اقدام في ساعة وخمسين دقيقة وسبعة
اقدام في ساعتين وعشرين دقيقة واربعة عشر قدما في ثلث ساعات وبهذا تختم

الفايدة

تحقيق يوم النيروز ودفع التوهم
الواقع من بعض في هذا المقام

الفايدة الاولى من الفوايد المستفادة من بعض تحقيق السنين الشمسية والقمرية
الفايدة الاولى ان الشيخ اباجعفر الطوسي ره ذكر فيما الحقه باخر مختصر المصباح
ما رواه المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام في يوم النيروز قال اذا كان يوم
النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك وتكون ذلك اليوم
صايما فاذا صليت النوافل والظهر والعصر فصل بعدها اربع ركعات تقرا
في الركعة الاولى فاتحة الكتاب مرة وعشر مرات انا انزلناه في ليلة القدر وفي
الثانية فاتحة الكتاب وعشر مرات قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة فاتحة الكتاب
وعشر مرات قل هو الله احد وفي الرابعة فاتحة الكتاب وعشر مرات المعوذتين وتسجد
بعد فراغك من الركعات سجدة الشكر وتدعو بهذا الدعاء يغفر لك ذنوبك
ستين سنة الدعاء بعد الصلوة اللهم صل على محمد وال محمد الاوصياء
المرضيين وعلى جميع انبيائك ورسلك بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل
بركاتك وصل على ارواحهم واجسادهم اللهم صل على محمد وال محمد وبارك لنا في
يومنا هذا الذي فضلته وكرمته وشرفته وعظمت حرمته اللهم بارك فيما
اعطيت به علي حتى لا اشكر احدا غيرك ووسع علي في رزقي يا ذا الجلال والاكرام
اللهم ما غاب عني فلا يغيبن عني عونك وحفظك وما فقدت من شيء
فلا تفقدني عونك عليه حتى لا اتكلف ما لا احتاج اليه يا ذا الجلال والاكرام
فاكثر من يا ذا الجلال والاكرام الحديث ثم ان ابن ادريس ره قال في السرائر قال
شيخنا ابوجعفر في مختصر المصباح يستحب صلوة اربع ركعات وشرح كيفيتها
في يوم نيروز الفرس ولم يذكر اي يوم هو من الايام ولا عينه بشهر من الشهور
الرومية ولا العربية والذي قد حققه بعض محصلي الحساب وعلماء الهيئة و

واهل هذه الصنعة في كتاب له ان يوم النيروز يوم العاشر من ايار وشهر ايار
احد وثلثون يوما فاذا مضى منه تسعة ايام فهو يوم النيروز ويقال نيروز
نوروز لغتان انتهى ثم بعض الفقهاء كالحليين رحمهما الله افتى في بعض كتبه
باستحباب بعض الاعمال المذكورة كالغسل في يوم النيروز بدون تفسيره ثم
الشهيد ره قال وفسر باول سنة الفرس او حلول الشمس برج الحمل او عاشر ايار
ثم ابن فهد ره في المهذب بعد ذكر استحباب غسل النيروز واستناده الى
ما ذكره الشيخ في مختصر المصباح من رواية المعلى اورد تذنيبا لتحقيق النيروز المذكور
فقيه بعد ذكر ان يوم النيروز يوم جليل القدر وتعيينه من السنة غامض مع
ان معرفته امر مهم من حيث تعلق به عبادة مطلوبة للشارع والامتثال موقوف
على معرفته وذكر عدم تعرض احد من علمائنا لتفسيره سوى ابن ادريس والشهيد
رحمهما الله وبعد نقل ما حكى ابن ادريس عن بعض المحصلين وذكر العبارة التي
نقلنا عن الشهيد في التمهيد بين الاحتمالات الثلثة قال فالثالث اشارة الى
قول ابن ادريس والاول اشارة الى ما هو مشهور عند فقهاء العجم في بلادهم فانهم
يجعلونه عند نزول الشمس الجدي وهو قريب مما قاله صاحب كتاب الانواء وحكى
اليوم السابع عشر من كانون الاول هو صوم اليهود وفيه ترجع الشمس مصعدة
الى الشمال ويأخذ النهار من الليل ثلث عشر ساعة وهو مقدار ما يؤخذ في كل
يوم وتنزل الشمس برج الجدي قبله بيومين وبعض العلماء جعله داخل السنة
وهو النيروز وجعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعد ذلك اليوم التاسع من شباط
هو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلوة اربع ركعات لما رواه المعلى
بن خنيس عن الصادق عليه السلام ثم ذكر الخبر كما ذكرنا فاختار التفسير الاخير وجزم به

والاقرب

والاقرب من هذه التفاسير انه يوم نزول الشمس برج الحمل لوجوه الاول انه
اعرف بين الناس واظهر في استعمالهم وانصراف الخطاب المطلق الشامل لكل مكلف
الى معلوم في العرف وظاهر في الاستعمال اولى من انصرافه الى ما كان على الضد
من ذلك ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته اولا يرى كيف علق اوقات الصلوة
بسير الشمس الظاهر وصوم رمضان برؤية الهلال وكذا اشهر الحج وهي امور ظاهرة
تعرفها عامة الناس بل الحيوانات فان قلت استعماله في نزول الشمس برج الحمل
غير ظاهر الاستعمال في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون على معتقده فلم
خصصت ترجيح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا فان ما ذكرته
حادث ويسمى النيروز السلطاني والاول اقدم حتى قيل انه منذ زمان نوح ع
فالجواب ان العرف اذا تعدد انصرف الى العرف الشرعي فان لم يكن فالى
اقرب البلاد واللغات الى الشرع فينصرف الى لغة العرب وبلادها لانها اقرب
الى الشرع وعن الثاني بان التفسيرين متقدمان على الاسلام الثاني انه مناسب
لما ذكره صاحب كتاب الانواء من ان الشمس خلقت في الشرطين وهما اول الحمل
فيناسب ذلك اعلام هذا اليوم الذي عادت فيه الى مبدا كونها الثالث انه
مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي بن طاوس قدس الله روحه ان ابتداء
العالم وخلق الدنيا كان في شهر نيسان ولا شك ان نيسان يدخل والشمس في
الحمل واذا كان ابتداء العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان يكون يوم عيد وسرور
ولهذا اورد استحباب التطيب فيه باطيب الطيب ولبس انظف الثياب ومقابلته
بالشكر والدعاء والتاهب لذلك بالغسل وتكميله بالصوم والصلوة المرسومة
له حيث كان فيه ابتداء النعمة الكبرى وهي الاخراج من حيز العدم الى الوجود ثم

تعريض الخلق لمثوابه الدايم ولهذا امرنا بتعظيم يوم المبعث والغدير حيث كان فيهما
ابتداء منصب النبوة والامامة وكذا المولدين فان قلت نسبته الى الفرس يؤيد
الاول لانهم واضعوه والثاني وضعفه قوم مخصوصون ولم يوافقهم الباقون
قلنا يكفي في نسبته اليهم ان يقول به طائفة منهم وان قصروا في العدد عمن لم يقل
الا ترى الى قوله تعم وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله
وليس القائل بذلك كل اليهود ولا كل النصارى ومثله قوله والذين اتيناهم الكتاب
يفرحون بما انزل اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب بجميعهم بل المقصود عبد الله بن سلام
واصحابه انتهى بعبارته ثم بعد اقامة هذه الدلائل الثلثة على ان المراد بالنيروز
يوم نزول الشمس برج الحمل ايده بقوله وبعضد ما قلناه ما حدثني به المولى السيد
المرتضى العلامة بهاء الدين عبد الحميد النسابة دامت فضائله ما رواه باسناده
الى المعلى بن خنيس عن الصادق ع ان يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ فيه النبي ص
لامير المؤمنين ع العهد بغدير خم فاقروا له فيه بالولاية فطوبى لمن ثبت عليها و
الويل لمن نكثها وهو اليوم الذي وجه فيه رسول الله ص عليا ع الى وادي الجن و
اخذ عليهم العهود والمواثيق وهو اليوم الذي ظفر فيه باهل النهروان وقتل ذا
الثدية وهو اليوم الذي يظهر فيه قائمنا اهل البيت وولاة الامر ويظفره الله
بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه
الفرج لانه من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه ثم ان نبيا من انبياء بني اسرائيل
سأل ربه ان يحيي القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فاماتهم
الله مائة عام فاوحى اليه ان صب الماء عليهم في مضاجعهم فصب عليهم الماء في هذا
اليوم فعاشوا وهم ثلثون الفا فصار صب الماء في يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف

سببها

سببها الا الراسخون في العلم وهو اول يوم من سنة الفرس قال المعلى واملى علي ذلك
وكتبته في املائه وعن المعلى ايضا قال دخلت على ابي عبد الله ع في صبيحة يوم
النيروز فقال يا معلى اتعرف هذا اليوم قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم ويتبارك
فيه قال كلا والبيت العتيق الذي ببطن مكة ما هذا اليوم الا لامر قديم افسره
لك حتى تعلمه فقلت تعلمي هذا من عندك احب الي من ان اعيش ابدا ويهلك
الله اعداءكم قال يا معلى يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله فيه ميثاق
العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا برسله وحججه واوليائه وهو
اول يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض و
هو اليوم الذي استوت فيه سفينة نوح ع على الجودي وهو اليوم الذي احيى الله
فيه القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط فيه جبرئيل ع على النبي ص وهو اليوم الذي كسر
فيه ابرهيم ع اصنام قومه وهو اليوم الذي حمل فيه رسول الله ص امير المؤمنين ع
على منكبه حتى رمى اصنام قريش من فوق البيت الحرام فهشمها الخبر بطوله
والشاهد في هذين الحديثين وجوه الاول قوله ع ان اليوم الذي اخذ فيه العهد
بغدير خم وهذا التاريخ وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فوافق نزول
الشمس الحمل في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولم يكن الهلال
رئي في مكة ليلة الثلثين فكان الثامن عشر على الرؤية الثاني كون صب الماء
في ذلك اليوم سنة شائعة والظاهر ان مثل هذه السنة العامة الشاملة لسائر
المكلفين ان يكون صب الماء في وقت لا يتنفر منه الطبع ويأباه ولا يتصور ذلك
مع كون الشمس في الجدي لانه غاية القر في غالب البلاد الاسلامية الثالث

في الحديث الثاني وهو اول يوم طلعت فيه الشمس وهو مناسب لما قيل ان الشمس
خلقت في الشرطين الرابع وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما يكون مع اول الحمل
دون الجدي وهو ظاهر انتهى هذا ما استفدناه من اثار هؤلاء السلف رحمهم الله
في هذا الباب واما ما مضى فقد كتبنا قبل زماننا هذا ابتدء بعشرين سنة رسالة في هذا
المطلب فنذكر هيهنا خلاصتها مضمّة الى ما سنح لنا بعدها رجاء ان يتيسر الحمل منها
بعون الله تم فنقول اولا ان ما يلوح من توقيع ابي ادريس عن الشيخ ان يعين نيروز
الفرس بيوم من الشهور العربية او الرومية وكذا ما نقله عن بعض المحصلين من تعيينه
بعاشر ايار من الشهور الرومية غريب جدا لما عرفت من ان ايام شهور الفرس قديمهم
وحديثهم في العربية والرومية وبالعكس لاختلاف اعتباراتهم في حساب السنين تكاد
يتحقق بتعيين يوم معين او شهر معين من احدها بيوم او شهر من الاخرى على حفظ
مصون من التغيير والتبديل عبر الدهور فليس لتعيينه بعاشر ايار عن بعض المحصلين
وجه محصل سوى انه وجد مطابقته له في بعض الازمنة السابقة كزمان الصادق عليه السلام
المسند اليه الروايات الواردة في النيروز فتوهم لزوم حفظ تلك المطابقة له
دائما فانه يستنبط مما سيتضح عن قريب من التواريخ ان اتفاق المطابقة المذكورة
كان في اواسط المائة الثانية من الهجرة وهو قريب من اواخر زمان الصادق عليه السلام
فقد ثبت ثانيا ان ترديد الشهيد ره نيروز الفرس بين اول يوم من سنتهم و
بين غيره كاول الحمل وعاشر ايار مرددا غريب شبيه بترديد مبدء السنة
المعهودة عند العرب بين المحرم وبين غيره وذلك لان كون النيروز اول يوم من سنة
الفرس امر في غاية الظهور ومع ذلك منصوص عليه في خاتمة الرواية الثانية
فانما المطلوب هنا تعيين اول يوم سنتهم بيوم معروف في زماننا هل هو اول الحمل

اوغيره

اوغيره فتامل وثالثا ان ما ذكره ابن فهد ره من شهرة كونه اول سنة الفرس
بين فقهاء العجم حق موافق للرواية ولكن جعلهم ذلك عند نزول الشمس الجدي
مبني على ما ذكرنا من توهم المطابقة الدائمية من اتفاق الموافقة في بعض الازمنة
غفلة عن دورانه في الفصول كما بيّنا وهكذا الحال في ما نسب صاحب كتاب الانوار
الى بعض العلماء من انه السابع عشر من كانون الاول المطابق لما بعد نزول الشمس
الجدي بيومين وكذا ما اختاره من انه اليوم التاسع من شباط وبالجملة الابتناء
على الغفلة المذكورة من الامراض العامة لجميع هذه التفسيرات فينادي
بعض العلماء الذي نقل مقالته صاحب كتاب الانوار يمكن ان يكون اتفاق
الموافقة المذكورة في زمانه اذ كان في اواسط المائة الثامنة من الهجرة بحسب
الحسابية كما سيتضح ما له على ان اول فروردين ماه الفرس الموسوم بالنيروز
عندهم كان في السنة العاشرة من الهجرة قريبا من نزول الشمس اول برج الحمل
فكان ذلك موافقا لاواسط اذار من الرومية ومطابقا للثامن عشر من ذي الحجة
من العربية يوم عهد النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين بالولاية في غدير خم بعد الرجوع
عن حجة الوداع كما صرح به في الرواية ثم في السنة الحادية عشر منها بعد رحلة
النبي صلى الله عليه وآله انتقل سلطنة العجم الى يزدجرد اخر ملوكهم فاسقط ما مضى من السنة
وجعل يوم جلوسه اول فروردين ويوم النيروز كما كان رسمهم وكان ذلك
موافقا لاواسط حزيران ومطابقا للثاني والعشرين من ربيع الاول وقد عرفت
فيما سبق ان مدار حساب الفرس في عهد يزدجرد بل قبله في زمان النبي صلى الله عليه وآله ايضا
على عد كل سنة ثلاثمائة وخمسة وستين يوما من دون رعاية الكبائس
التي كانت معتادة لهم في قدمائهم فلا محالة كان ينتقل نيروزهم في كل اربع سنين

الى يوم اخر من ايام الشهور الرومية قبل اليوم الذى كان فيه لاعتبارهم الكبيسة
فى كل اربع ورتب عليه حال انتقاله بالنسبة الى موضع الشمس من البروج ايضا فان
التفاوت لو كان لكان فى كل سنة بقدر نقصان الكسر عن الربع فى الواقع وهو
قليل جدا كما عرفنا الحجة انتقاله من اواسط حزيران واواخر الجوزاء التى كان فيها
فى السنة الحادية عشر من الهجرة الى اواسط كانون الاول واوايل الجدى وهو نحو
ستة اشهر تقريبا انما هو فى قريب من سبعمائة وثلثين سنة فيكون فى اواسط
المائة الثامنة كما ذكرنا فاما مخالفة ما توهم صاحب كتاب الانواء فلا يمكن ان يكون
مثله من وقوع الموافقة المذكورة فى زمانه لئلا يلزم تقدم زمان الناقل عن زمان
المنقول عنه فان انتقاله الى بعض ايام شباط انما يكون قبل انتقاله الى بعض ايام
كانون لما عرفت من انتقالاته فى تلك الشهور وكذا فى البروج على خلاف توالبهما
لزيادة تقديرهما عن قدره بمقدار ربع يوم او قريب منه فغاية توجيهه ان يقال
يجوز ان يكون منشأ توهمه موافقتها لما نقله من بعض المحصلين فى اعتبار زمان النبى صلى
الله عليه وسلم فيه والفرق ان بناء حساب بعض المحصلين كان على اعتبار الاسقاط
الى هجرى لو وقوعه على طبق عادتهم المستمرة وبناء حساب صاحب كتاب الانواء على
عدم اعتباره لو وقوعه بعد زمان النبى صلعم وكونه بمنزلة سائر التغيرات الواقعة فى
السنن والاحساب المعروفة فى زمانه فان ما بين تاسع شباط وعاشر اياد قريب من المدة
التى اسقطها لو فرض كما عرضنا ثم [illegible] ان ما استدل اولا على ما اختاره من
التفاسير الستة وهو كونه يوم نزول الشمس برج الحمل بانه اعرف بين الناس الفرس
الى دعوى بين البطلان عند اهل الخبرة بالحساب والتواريخ فان كونه يوم نزول
ما هو اول الفصول سيما من زمان النبى صلعم الى زمان ملكشاه امر لا يسع خلافه من احد

منهم بل

منهم بل صرح فى شروح التذكرة وغيرها بان الروم والفرس كانوا لم يلاحظوا
فى مبدا سنيهم موضع الشمس وان جعل الاعتدال الربيعى مبدا السنة مخصوص
بالتاريخ الملكى ولا يوافقه شئ من التواريخ المشهورة فكيف يمكن ان يجعل ذلك
مناطا للاحكام الشرعية الثابتة قبل زمان ملكشاه بقريب من خمسمائة سنة او
ما ذكر من انصراف اللفظ عند فقدان العرف الشرعى الى لغة العرب مسلم ولكن اين
اطلاق لفظ النيروز عند العرب على اول يوم نزول الشمس برج الحمل بل ان بعض
اهل اللغة فسره على طبق ما فى الرواية باول سنة الفرس اعتمادا على الشهرة وبعضهم
كابى الفضل احمد بن محمد الميدانى النيشابورى صاحب جامع الامثال وهو من اقدمهم
واتقنهم لم يكتف به بل صرح فى كتابه المسمى بالسامى فى الاسامى بعد ذكر اسامى
شهور الفرس وايامهم المشهورة بترجمة النيروز بنخستروز فروردين ماه
ثم لو اغمضنا عن مثل تلك الحقيقة واتجانا من حمله على العرف فلا شك ان
تتبع من مظانه ان العرف فيه لم يكن منعقدا فى زمان الخطاب بل انما تجدد
بعده بدهور طويلة فسمى ملكشاه يوم نزول الشمس برج الحمل بالنوروز السلطانى
وخوارزمشاه يوم نزولها الدرجة التاسع عشر منه وهى شرفها عند المنجمين
بالنوروز الخوارزمشاهى وآخر يوما آخر بالنوروز المعتضدى وهكذا فانكار
الحدوث فى الاول منها بل دعوى التقدم على الاسلام والاغماض عن تقييده تارة
بالسلطانى وتارة بالجلالى وتارة بالملكى نسبة الى كل من القاب السلطان جلال
الدين ملكشاه كما هو مضبوط فى الدفاتر والتقاويم ومحفوظ فى مدونات اهل الهيئة
والتنجيم مما يقضى منه العجب فان قلت لعل دعوى التقدم على الاسلام مبنية على ما
اشتهر من ان مبدا تاريخهم فى عهد جمشيد او غيره كان موافقا لاول الحمل

واشتغاله منه ودوره انه في الفصول انما هو بسبب الكبايس والاسقاطات التي مر
ذكرها قلنا لو سلمنا ذلك فلا ريب لذي قريحة مستقيمة ان المراد بنيروز هو يوم
متجدد في كل سنة يعتبرونه اولها لا ما لا يتفق وقوعه الا نادرا كما يلزم من التزام
مطابقته لاول الحمل فان قلت لا يخرج عن ثلثة احتمالات اما اول الحمل مطلقا واما
اول فروردينماه مطلقا واما اول فروردينماه المطابق لاول الحمل والثالث ساقط
بانه لا يتفق الا في مدة مديدة ومعلوم ان المراد به ما يتجدد في كل سنة والثاني
ايضا ساقط من جهة الحساب فانا اذا جمعنا الايام من فروردينماه المضبوط في تقاويم
زماننا الى ثامن عشر شهر ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة المنصوص في
الرواية انه كان مطابقا للنيروز ثم قسمناها على ايام سنتهم الخالية من الكبايس
من زمان النبي صلعم الى زماننا وهو الف وثلثمائة وخمسة وستون يبقى اثنان وتسعون
او ثلث وتسعون فيظهر ان فروردينماه كان بعد التاريخ المذكور بمثل هذه الايام
واذا سقط الاحتمالان تعين الاحتمال الاول وهو المطلوب مع انه مؤيد ايضا
بالحساب الدال على ان التاريخ المذكور كان قريبا من اول الحمل بيوم او يومين
على احتمال المطابقة ايضا بنحو من المسامحة وثانيا سقوط الثاني ممنوع والبناء
الحساب المذكور مبني على غفلة او تغافل عن الاسقاط اليزدجردي الواقع في السنة
الحادية عشر من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر الاسقاط المذكور في الحساب ظهر ان
مطابقة فروردينماه اليزدجردي المضبوط في التقاويم لما بعد التاريخ المذكور لا
ينافي ان يكون التاريخ المذكور ايضا مطابقا لفروردينماه المتداول قبل يزدجرد
فان جلوس يزدجرد كان في يوم الثلثا الثاني والعشرين من شهر ربيع الاول
من السنة الحادية عشر كما مر وتفاوت التاريخين موافق للمدة المذكورة فتبين ان

الحساب لو جعل

الحساب لو جعل دليلا على كون المراد به اول فروردين لكان اوفق للمطابقة من جعله
دليلا على اول الحمل للتفاوت بيوم او يومين فانه قادح ولو كان قليلا ولو فرضنا
مطابقته ايضا لكان غاية الامر ان يكون في يوم الغدير اتفق الامران الغير المتفقين
الا في مدة مديدة فلا يفيد المطلوب على ان مطابقة يوم الغدير للنيروز باي
معنى كان لا ينفع في المطلوب بدون مطابقة سائر الايام المذكورة في الروايتين
موافقتها له وستقف عن قريب بمقالة مطابقتها لاول الحمل دون فروردين وخامسا
ان ما ذكره ههنا بقوله ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته الخ قياس مع الفارق في
كمال الظهور فان يوم انتقال الشمس من برج الحوت الى برج الحمل ليس كوصولها الى منتصف
النهار وامثاله المعلوم بالحس والعيان بل يحتاج الى رصد وحساب لا يتيسر تحقيقه
لاكثر المهرة من اهل الهيئة والحساب فضلا عن غيرهم وكفى بذلك عدم توافق الرصدين
فيه فان اليوم المذكور على ما يقتضيه رصد المتأخرين المبني عليه اكثر التقاويم في
زماننا متقدم على ما يقتضيه رصد ابرخس بايام وعما يقتضيه رصد بطلميوس باقل
منها ومؤخر عما يقتضيه رصد المحقق الطوسي بقليل وعما يقتضيه رصد البتاني والمغربي
باكثر فهل يجوز من له ادنى معرفة بعادة الشرع في التكليف بان تكون لمعرفة النيروز
مكلفين بتتبع آراء هؤلاء ثم التمييز بين الحق والباطل منها او العمل بمقتضى كل منها مع
ظهور التناقض او اختيار واحد منها او الاتكال على ما اشتهر في زماننا سيما مع علمنا
بانه غير مشهور بل غير مذكور اصلا في زمان النبي صلعم والائمة عليهم السلم ولهذا ما وقع في
احكام الشريعة من امثاله ككراهة النكاح والسفر في زمان كون القمر في العقرب جعله
المحققون على زمان كونه في صور برجها المعلوم لاكثر عوام المكلفين لا في برجها المحتاج
الى استخراج تقويمه فعلى هذا يكون المناسب لعادة الشرع وحكمته التعبير بالاول من

المذكورة لخلوه عن الكباس ومعاناته عن الاحتياج الى الارصاد وتيسر حسابه على عامة
المكلفين وسادسا ان ماذكره من مناسبة كون الشمس خلقت في الشرطين على ما نقله
من صاحب كتاب الانواء على تقدير صحته المنقول عنه لا تفيد لا كونهما حين الخلقة
في اوايل صورة الحمل فانهما نجمان قريبان من راسها بعيدان من اوله من منازل
القمر نعم لو كان ذلك مناسبا لاعظام اليوم الذي عادت الشمس فيه الى هذا الوضع
لكان ينبغي اعظام يوم كونها فيهما وهو في زمان النبي ص كان في اواسط برج الحمل وفي
زماننا انتقل الى اواخره بناء على حركة الثوابت ومنها كواكب الصور في كل سبعين سنة
درجة كما هو المشهور بين اهل الارصاد وبهذا اظهر حال ما ذكره من مناسبة ما قيل
من ان ابتداء خلق العالم في شهر نيسان لعدم مطابقة شيء من ايام شهر نيسان من زمان
النبي ص الى زماننا لاول الحمل الذي هو المطلوب اثباته فتامل او لا في حاصل قوله ثالثا
ان نيسان يدخل والشمس في الحمل ثم فيما اتبعه تفريعا عليه بقوله واذا كان كذلك صحيحة
واعتبر وسابعا ان ماذكره من نزول الشمس الحمل في التاسع عشر من نيسان في عدم
دلالته على المطلوب على تقدير مطابقته بحسب الحساب ايضا فضلا عن المخالفة وثامنا
ان ماذكره من كون مستبا لما المسنون في ذلك اليوم او فق لاول الحمل لا الجدي
لو ساغ مثله في اثبات مثل الاحكام الشرعية لكان مؤيدا للعاشر ايار لا لاول
الحمل ثانية او فق لذلك من كل من الجدي والحمل لكونه بعد اول الحمل بقريب من شهرين
وكونه اقرب الى اليوم الموسوم في زماننا بآب بأشاره هذا اذا كان الاغتسال مع صب الماء في
الرواية رشحه على طريق الرسم الجاري في بعض البلاد وكم يحفظه من ذكر اسم يهود
اللحاوي هذه الرواية في كتابه المسمى بغوالي اللالي في باب الاغتسال انه عم
سنة صب الماء منها على استحباب الغسل في النيروز وذلك ليس ببعيد فتامل وتاسعا

ان ماذكره

ان ماذكره من ان طلوع الشمس فيه كما في الرواية مناسب لاول الحمل انسب على
مناسبة خلقها في الشرطين مبني كما مر على الخلط بين صورة الحمل وبرجه على ان ما
قدمناه من حديث الرضا ع يدل على ان اول خلق الشمس في موضع شرفها وهو
الدرجة التاسع عشر من الحمل ولا يبعد ان يكون الشرطان ايضا في تلك الدرجة
فلا يكون ماذكره صاحب كتاب الانواء منافيا للحديث المذكور فيكونان متفقين في عدم
مطابقتها لاول الحمل كما هو المطلوب ثم ان خلق الشمس غير طلوعها فلعلها كانت حين
خلقها في وسط السماء كما في الحديث المذكور فالظاهر انه اشارة به هينا الى
موافقة اليوم الذي خلقها للنيروز لا يوم خلقها فتدبر وعاشرا ان ماذكره من نقله
ما في الرواية من خلق زهرة الارض فيه لاول الحمل دون الجدي غير ظاهر اذ للقائل
ان يقول لعل مبدا خلقها اول الجدي وظهورها على وجه الارض بعده مع ان ذلك
متفاوت بحسب البلاد جدا وايضا كونه غير مناسب للجدي لا يدفع سائر الفقرة
المذكورة للنيروز ولا يتعين بدونه المطلوب فيجوز ان يكون خلق زهرة الارض
وكذا خلق الشمس او طلوعها في يوم يكون موافقا من جهة الحساب لمبدا اول سنة الفرس
في سنينهم لا فلكيا وبهذا يحصل بدرجة التفصيل على طبق دون ما يفيها الاسباب
التي ذكرناها غير مرة فلو فرضنا ان في اول الخلق مطابقا لاول نزول الشمس برج
الحمل ايضا لكان مثل مطابقته في الكيفية لسائر الاوضاع الفلكية المطلوبة ككون جمع
سائر الكواكب في منطقة الموافقة فيه غير لازم لئلا يختل به ما هو المطلوب
مما استقر بينهم الى زمان النبي صلى الله عليه وآله واستمر بعده الى زماننا من صنوف
حساب السنين فان قلت بعد غاية التكلف كما نقل عن الفرس دلالته على ان المقصود
مقصود اهل يوم منها محافظة وضع معين للشمس بالنسبة الى مبدا سنينهم في الجملة

فالمظنون انهم كانوا عينوا لذلك اول الربيع كما قيل لظهور امتيازه عن غيره
واعتدال الهواء وقوة النشو والنما في معظم المعمورة فمحض حدوث دورانه
في الفصول بسبب مجيء الرسوم الاصطلاحية كيف يسقط مخصوصهم الاصلي
عن مرتبة الاعتبار بالكلية وصار المعتبر مقتضى ما استقر بينهم من الرسوم الحادثة
قلنا سلمنا قصدهم بدون مصادفة في تعيينهم اول الربيع لذلك ابتداء الا ان ما
يحصل من ضبط كبيستهم في مائة وعشرين سنة يحصل بدونها ايضا في مدة اكثر منه و
الفرق بين القلة والكثرة في مثلها مشكل ومع ان الروم ايضا لا يكون لهم في
الكبيسة بل ضبط منهم فيها بدون التعيين المذكور ولكن نعلم ان المصالح متغيرة
بتغير الازمنة والصنايع والعادات فلعل الباعث لهم على الاتفاق على خلاف ما سبق
من تعيينهم غرض من مصلحة اهم منه لهم ثم الباعث لاعتبار مقتضى مصلحتهم في نظر
الشارع مصلحة وحكمة اخرى خفية محجوبة عن عقولنا نحن الان مكلفون بما
بتتبع آثار الصدر الاول من ظواهر ما نقل الينا عنهم والاحتياط عن الوقوع في متابعة
آرائنا بامثال تلك الاستحسانات فانهم فتبين بما اوضحناه في تلك العشرة الكاملة
ان المراد بنيروز الفرس لا بد ان يكون اول سنتهم الذي هو اول فروردينهم بلا
خلاف وانه دائر في الفصول من قديم الايام باسباب نوع خصوصا من زمان
النبي ثم بسبب اهمال معاصريه منهم في حفظ الكبيسة واستقرار امرهم عليه
الى الان فيكون ايام سنتهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين بلا عروض نقص وزيادة قط
وان يوم الغدير في السنة العاشرة من الهجرة كان مطابقا له فان اعتبر ما وقع بعد
في جلوس يزدجرد من اسقاط ما مضى من سنتهم وتجديد فروردينهم في التاريخ
المذكور كما هو الظاهر بناء على انه على طبق رسمهم المتداول بينهم وان النيروز مبني

على مقتضى

على مقتضى رسمهم يكون النيروز المعتبر شرعا هو ما يضبطه المنجمون في التقاويم
من اول فروردينهم في كل سنة وهو فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين و
الف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر شهر شعبان وموافق للثامن والعشرين
من ايلول الرومي والثالث والعشرين من مهرماه الجلالي وان لم يعتبر الاسقاط
اليزدجردي بناء على انه وقع بعد زمان النبي ثم واكمال الدين وان مثل ذلك في
حكم المستحدثات الغير المعتبرة في الشرع يكون النيروز المذكور قبل فروردينهم المصطلح
عند المنجمين بعدد الايام الساقطة وعلى كل من الاحتمالين يتقدم في كل اربع سنين
بيوم على اليوم المطابق له من ايام شهور الروم وفي كل اربع او خمس سنين بيوم على
ما كان مطابقا له من ايام الشهور الجلالية ويتاخر في كل سنة باحد عشر يوما غالبا
وبعشرة ايام في سني كبائس العرب عما كان موافقا له من ايام الشهور العربية و
ايضا يتاخر في كل سنة بيوم عما كان مطابقا له من ايام الاسبوع دائما فظهر
من هذه التصويرات ما اشتهر من مطابقة نيروزهم ليوم انتقال الخلافة الحقة
ايضا الى امير المؤمنين عليه السلام بعد قتل عثمان كمطابقته ليوم الغدير لو
كان مستندا الى النص كما قيل يؤيد الاحتمال الاول فان كان كل من الواقعتين
كان في اواخر شهر ذي الحجة الحرام وبينهما خمس وعشرون سنة ولا يمكن ان يتفق
مثل ذلك بدون اسقاط الى نصف وثلثين سنة فالنص على كون كل يوم
اليومين مطابقا للنيروز هو في حكم النص على اعتبار الاسقاط المذكور وايضا ثبوت
الواقعتين المذكورتين في النيروز من اوضح الدلائل على بطلان كون المراد به يوم
نزول الشمس برج الحمل فان اتفاق نيروزين بهذا المعنى في شهر من الشهور العربية
بفاصلة المدة المذكورة غير ممكن قطعا فمن استدل بثبوت الواقعتين المذكورتين

دفع اشكال عظيم عن روايات النيروز

في النيروز على كون المراد به الاعتدال الربيعي فقد جعل ما يدل صريحا على بطلانه شيئ
دليلا على صحته ومن اعجب الغفلات في هذا المقام عدم التفات احد الى ما يوجب وقوع
الاشكال في الروايتين فضلا عن حله وتقرير الاشكال ان وقوع النيروز بأي معنى
كان في التواريخ الماضية المذكورة في الروايتين المضبوطة عند المورخين سنة
وشهرا ويوما كيوم المبعث وفتح مكة ونص الغدير غير ممكن لعدم جواز اجتماع اثنين بينها
في ذلك فضلا عن الجميع لان المبعث كان قبل الهجرة بقريب من ثلث عشرة سنة و
فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة ونص الغدير في العاشرة منها فكان وقوع
الاول بالنسبة الى كل من الاخيرين يقتضي ان يكون الفاصلة بين النيروزين الواقعين
فيهما بحسب الشهور العربية اكثر من سبعة اشهر ووقوع احد الاخيرين بالنسبة الى الآخر
يقتضي ان يكون الفاصلة اقل من شهر مع ان الاول كان في اواخر رجب والثاني في
اواخر شهر رمضان والثالث في اواخر ذي الحجة والوجه في حل هذا الاشكال
يقال من السنة التاسعة عشر من مبعثه ص التي وقع فيها قتل برويز من ملوك
العجم الى اخر زمانه ص اتفق جلوس ثلثة من ملوك العجم هم شيرويه واردشير
وتوران دخت وكان الاولان قبل فتح مكة والاخير بعده فيمكن اسقاط كل منهم
برهة مما مضى من السنة عند جلوسه كما هو عادتهم المستمرة فكان ذلك منشأ
لهذا الاختلاف فهذا [illegible] امر مستنبطة من الروايتين المذكورتين
على بطلان كون المراد بالنيروز المعتبر شرعا هو الاعتدال الربيعي فانه على هذا لا
يمكن توجيه التواريخ المذكورة فيهما اصلا وكذا حال ساير ما مر من تفاسيره سوى
اول فروردين فتعين ان المراد به اول فروردين كما هو المطلوب وبالله التوفيق
الفائدة الثالثة ان يوم مولد نبينا ص باتفاق الخواص والعوام من الايام الشريفة

المعظمة

تحقيق يوم ولادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بطريق لم يسبقنا اليه احد

المعظمة وروي عن ائمتنا عليهم السلام فيه استحباب الغسل والصيام والتصدق
ولا خلاف في كون ذلك اليوم من ايام شهر ربيع الاول في عام الفيل قبل الهجرة بثلث
وخمسين سنة واما الخلاف في انه اي يوم من الشهر المذكور ولكن علماء الامامية
رضوان الله عليهم متفقون على كونه غير خارج من الثاني عشر والسابع عشر والاول
مطابق لما ذكره ثقة الاسلام نور الله مرقده في الكافي بقوله ولد النبي ص لاثنتي
عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول في عام الفيل يوم الجمعة مع الزوال وروي
ايضا عند طلوع الفجر قبل ان يبعث باربعين سنة انتهى والثاني موافق لما نقله
الشيخ المفيد عطر الله مضجعه في المقنعة بقوله ولد بمكة يوم الجمعة السابع عشر من شهر
ربيع الاول في عام الفيل وصدع بالرسالة في يوم السابع والعشرين من رجب وله يومئذ
اربعون سنة انتهى ولما كان رئيس الطائفة ره تبع في ذلك استاده المفيد ومصباحه
هو المدار عليه بين الشيعة في النوافل والادعية شاع العمل بالقول الثاني المذكور
فيه اكثر في بلاد العجم ولكن العمل بالاول مستمر من قديم الايام في مكة والمدينة مولده
ومهاجره ص وبالجملة التامل في هذا البحث من المهمات الدينية لابتناء صحة العبادات
المذكورة على تعيينه وقد كتبنا سابقا رسالة مفصلة بتحقيق هذا المطلوب بطريق البديع
الذي لم يسبقنا اليه احد فقلنا فيها ما حجة بل يحتج واضحة على صحة ما ذكره ثقة الاسلام
قدس سره ملخصا ان الشيخين الصدوق وبين ساير العلماء الامامية رحمهم الله تعالى ثقة
متفقان على كون مولده ص يوم الجمعة وهذا الاتفاق منهما سيما اذا انضم الى الحقيقة
المحققة عن الغالة مع انضمام ساير الاتفاقيات حاكم في هذه المادة المختلف فيها
بيانه اولا ان وفاته ص كان في يوم الاثنين باتفاق هذين العلمين بل باتفاق
جميع الشيعة بل جميع الامة وكان اما لليلتين بقيتا من شهر صفر كما في المقنعة او في

الثاني عشر من شهر ربيع الاول كما في الكافي وعلى كل تقدير يكون لا محالة غرة ربيع الاول
في السنة الحادية عشر من هجرته الموافقة لوفاته صلى الله عليه وآله مطابقة ليوم الخميس ويلزم منه
بالبرهان الحسابي ان يكون غرة ربيع الاول في سنة المولد يوم الاثنين او يوم الثلثا
اذ بين غرتي هذين الربيعين ثلث وستون سنة قمرية بلا زيادة ونقصان لعدم
الخلاف في مدة عمره صلى الله عليه وآله ثلث وعشرون او اربع وعشرون منها ذات كبيسة والباقية
خالية منها كما يدل عليه الضوابط السابقة وبعد طرح الاسبوعات التامة من كل سنة
يبقى من ذات الكبائس خمسة ايام ومن غيرها اربعة ايام وهذا ظاهر فمجموع بقايا
اسبوعات تلك السنين مائتان وخمسة وسبعون او ستة وسبعون يوما والباقي
منها بعد طرح سبعة سبعة اثنان او ثلثة فيلزم من ذلك ان تكون غرة ربيع
المولد يوما من الاسبوع مقدما على يوم غرة ربيع الوفات باثنين او ثلثة وكان
هذا يوم الخميس فكان ذلك يوم الاثنين او الثلثا كما ذكرنا وكونه يوم الثلثا ساقط
بالاتفاق لعدم امكان مطابقة الثاني عشر ولا السابع عشر على تقديره ليوم الجمعة
فتعين يوم الاثنين فيصادفه الثاني عشر دون السابع عشر وهو المطلوب وثانيا
ان وفات العسكري وانتقال الامر الى صاحب الزمان صلوات الله عليهما باتفاق
هذين المتعينين كما يظهر من الكافي وارشاد المفيد كان في يوم الجمعة ثامن شهر
ربيع الاول سنة ستين ومائتين من الهجرة فكان غرة الشهر المذكور ايضا يوم
الجمعة وما بين غرة هذا الربيع وربيع المولد ثلثمائة واثنا عشرة سنة كاملة فنظير
من حساب الذي مر تقريره ان بقايا اسبوعات تلك السنين اربعة او خمسة ايام فتكون
غرة ربيع المولد مقدما على الجمعة بهما فتكون يوم الاثنين او يوم الاحد والثاني ساقط
بالاتفاق والاول مستلزم للمطلوب وثالثا ان غرة محرم الحرام سنة الهجرة مضبوطة

عند اهل

عند اهل المدينة والحساب بانها كانت يوم الخميس بحسب الحساب ويوم الجمعة باعتبار
رؤية الهلال كما هو مذكور في التحفة والزيج الجديد وكذا غرة رجب سنة
المبعث مضبوطة بانها كانت يوم الاثنين كما يظهر مما رواه الشيخ في المصباح
من ان المبعث كان في يوم السبت ولم اطلع على خلاف فيه فيستفاد من هذين
الضبطين ايضا دليلان اخران على هذا المطلوب ورابعا ان غرة ربيع الاول فيما نحن
فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة كانت يوم الثلثا بلا اشتباه
وقد مضى ح من غرة ربيع المولد الف ومائة واربعون سنة ومن المقررات
الحسابية المعلومة لاهل الخبرة ان في كل مائتين وعشرة سنين يعود وضع ايام الاسابيع
مع ايام الشهور العربية الى ما كان فيصير في الف وخمسين سنة يتم العود المذكور
خمس مرات فيكفي لنا النظر في تتمتها وهي تسعون سنة ثلث وثلثون منها ذات
كبيسة وسبع وخمسون بلا كبيسة وقد عرفت ان الباقي من اسبوعات كل من الاولى
خمسة ومن الثانية اربعة فمجموع البقايا ثلثمائة وثلثة وتسعون يوما واذا
طرحناه سبعة سبعة يبقى واحد فظهر ان يوم غرة ربيع المولد مقدم على يوم غرة
ربيعنا بيوم وهذا كان يوم الثلثا فذلك يكون يوم الاثنين فهو يثبت المطلوب
كما مر فان قيل ذكر الشيخ في المصباح وغيره رواية مشتملة على تعيين المولد بالسابع
عشر قلنا لكونها منافية لمقتضى هذه الدلائل الحسابية الغير المشكوك فيها لا يعتمد عليها
لما رواه ايضا في المصباح من موافقة المبعث ليوم السبت لعدم امكان اجتماعها
على ما مر ينبغي حملها على ان لا يكون التعيين المذكور من كلام الامام بل من كلام
بعض الرواة لا ان له الابهام عنها على حسب اعتقاده ومثل ذلك ليس بعزيز في
الروايات فان قلت في مولده صلى الله عليه وآله اقوال اخر فكيف تعين الثاني عشر مجملا عند

الدلائل الحسابية له متى السابع عشر فلعل تلك الدلائل وافقت بعضها ايضا
كما قلنا في مباحث الاجماع اثبات حجية اجماع الامامية رضوان الله عليهم ومعلوم
بالتتبع انهم مجمعون على ان مولده صلى الله عليه وآله كان يوم الجمعة وعلى انه غير خارج عن الثاني
عشر والسابع عشر فكل من الاقوال الاخر مخالف لا اقل لاحد الاجماعين وهذا كاف
لبطلانه على ان بعضها كالقول بالثامن مخالف لكلا الاجماعين وبعضها كالقول
بالثاني وبالعاشر مع كونه مخالفا لهما مناقض لقول قائله ايضا لكونه يوم الاثنين ووجه
الجميع ظاهر مما مر لما فهم ثم اذا اتقنت هذا المسلك الذي تفطنا به لتمييز مشتبهات
التواريخ يتبين للمتأمل الحق في كثير مما وقع الخلاف فيه فمن ذلك ان الائمة
بعد اتفاقهم على وقوع هجرة نبينا صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة في السنة الرابعة عشر من
البعث اختلفوا في شهرها ويومها بالنسبة الى الشهر وبالنسبة الى الاسبوع فقيل
يوم الاثنين السادس والعشرون من صفر وقيل ليلة الاثنين السابع والعشرين
منه وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم الثلثاء ثامنه وقيل يوم الاثنين
بدون ذكر شهرها وقيل اول ربيع الاول بدون ذكر يومه وقيل الرابع منه
وقيل العاشر منه كذلك فهذه اقوال ثمانية ولما عرفنا مما مر من مطابقة غرة
المحرم سنة الهجرة ليوم الخميس او الجمعة واطلعنا على سائر التواريخ المعلومة ومن
جملتها ان غرة ربيع المولد يوم الاثنين وان بينها وبين غرة ربيع الهجرة ثلثا وخمسين
سنة ووجدناها مشتملة على السابيع تامة بلا كسر ومستلزمة لموافقة
غرتيهما في اليوم حصل لنا بتلك المعارف العلم ببطلان القولين الاولين لعدم موافقة
السادس والعشرين ولا السابع والعشرين من صفر ليوم الاثنين وكذا ببطلان القول
الثالث والرابع لعدم مطابقة اول ربيع الاول للخميس ولا الثامن منه للثلثاء ثم علم

بارتفاع

بارتفاع احتمال الثلثاء والخميس من البين تعين يوم الاثنين موافقا للقول الخامس
المروي عن ابن عباس بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثم بتعينه بطلان القولين الاخيرين
لتنافيهما معه ثم ببطلانهما تعين اول ربيع الاول موافقا للقول السادس المنقول
عن الشيخ المفيد ره فتبين لنا ان هجرته صلى الله عليه وآله كانت في يوم الاثنين اول ربيع الاول
فالحمد لله ثم بعد هذا التحقيق اذا نظرنا في تاريخ وصوله صلى الله عليه وآله الى المدينة واختلاف
القوم فيه فقيل هلال ربيع الاول وقيل الثاني عشر منه وقيل لاثنتي عشرة
مضت منه عرفنا بطلان القولين الاولين من طريق العادة فتعين القول الاخير
الذي ذهب اليه المفيد ره في حدائق الرياض وقد نقل ابن الجوزي في تلقيحه
عن ابن سعد انه هو المجمع عليه ثم بتعينه عرفنا ان ما نقله ابن الجوزي عن
ابن عباس وغيره وادعى صاحب روضة الصفا اتفاق ائمة الاخبار عليه من
مصادفة يوم وصوله الى المدينة ليوم الاثنين لا عبرة به لعدم امكان اتفاق
اتفاق الاول والثاني عشر من شهر في يوم فيكون وصوله صلى الله عليه وآله يوم الجمعة فظهر
ايضا فساد ما نقله عن عروة انه مكث بقبا ثلث ليال ثم ركب يوم الجمعة والمعتمد
هو ما نقله عن الزهري انه صلى الله عليه وآله نزل في بيت عمرو بن عوف بقبا
فاقام به بضعة عشر ليلة فانه موافق لما هو مذكور في روضة الكافي في حديث
طويل مروي عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليهما السلام في ذكر اسلام
علي عليه السلام وموضع الحاجة منه قوله ثم مضى حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة
وخلف عليا في امور لم يكن يقوم بها احد غيره وكان خروج رسول الله صلى الله عليه وآله من
مكة في اول يوم من ربيع الاول وذلك يوم الخميس من سنة ثلث عشرة من المبعث
وقدم المدينة لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول مع زوال الشمس فنزل

تحقيق يوم هجرته صلى الله عليه وآله والشهر

فنزل بقبا فصلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين ثم لم يزل مقيما ينتظر عليا يصلي الخمس
صلوات ركعتين ركعتين وكان نازلا على عمرو بن عوف فاقام عندهم بضعة عشر
يوما يقولون له اتقيم عندنا فنتخذ لك منزلا ومسجدا فيقول لا اني انتظر علي
بن ابي طالب وقد امرته ان يلحقني ولست مستوطنا منزلا حتى يقدم علي وما اسرعه
ان شاء الله فقدم علي ع في بيت عمرو بن عوف فنزل معه ثم ان رسول الله صلعم
لما قدم عليه تحول من قبا الى بني سالم بن عوف وعلي ع معه يوم الجمعة مع طلوع الشمس
فخط لهم مسجدا ونصب قبلته فصلى بهم فيه الجمعة ركعتين وخطب خطبتين ثم
راح من يومه الى المدينة على ناقته التي كان قدم عليها وعلي ع معه لا يفارقه يمشي
بمشيه الحديث ولا يخفى ان فيه اشكالين احدهما في قوله وذلك يوم الخميس لما عرفت
ان اول ربيع الاول في سنة الهجرة يوم الاثنين والاخر في قوله من سنة ثلث عشرة
من المبعث لما عرفت ايضا من الاتفاق على كونه في السنة الرابعة عشر منه ويمكن
توجيه الاول بان ذلك اشارة الى اول يوم ولا الى خروج رسول الله صلعم يقينا
الى الاذهان بل الى التعليق المذكور قبلها ولعل هذا اقرب الى ذلك لفظا لكونه
ابعد ويعني لما نقل انه صلعم توقف بعد خروجه من مكة في الغار المشهور ثلثة ايام
وكان علي ع يصل اليه سرا فالظاهر ان تخلفه فيها او صار اليه من امور كان
عذرا تخلفه عنه فتدبر وتوجيه الثاني بان الاتفاق على كونها في الرابعة عشر
مبني على ان المبعث كان في رجب ومبدا السنة عند العرب هو المحرم الى رجب من جملة
السنة الثالثة عشر من المبعث ولما كان معدودا عندهم من الرابعة عشر باعتبار
مبدا السنة منها متوافقان معنى والمخالفة انما هي في اللفظ فقط فتامل ومن ذلك
اختلاف القوم بعد اتفاقهم على وقوع نص غدير خم في ثامن عشر ذي الحجة من سنة

دفع التهافت عن الحديث المذكور في روضة الكافي بعد بيان تاريخ الهجرة

تحقيق يوم الغدير في ايام الاسبوع

العاشرة

العاشرة الهجرية اختلفوا في خصوص يوم الاسبوع فنقل عن ابن مردويه وعن اخطب
الخطباء في كتاب المناقب مرويا عن ابي سعيد الخدري انه كان يوم الخميس وقال
بعض من الشيعة انه كان يوم الجمعة وما نقل في حبيب السير من اتفاق المورخين
على ان يوم عرفة في حجة الوداع كان مطابقا ليوم الجمعة مقتضى القول منهم بكونه
يوم الاحد وكذا ما يتوهم مما في كتاب الحجة من الكافي في اثناء رواية ابي الجارود
عن ابي جعفر ع حيث قال بعد بيان نزول الصلوة والزكوة والصوم والحج ثم نزلت
الولاية وانما اتاه ذلك يوم الجمعة بعرفة انزل الله عز وجل اليوم اكملت لكم
دينكم الحديث وكونه توهما لانه لا يتضح ان يكون المراد بلفظ عرفة ههنا يوم عرفة
لمكان الباء ولا الموقف لان اسمه عرفات واطلاق عرفة عليه شبيه مولد
كما في الصحاح والقاموس فانما استعماله فيه في كثير من روايات كتاب الحج من الكافي
والتهذيب بل لتظافر الروايات من اهل البيت ع بان نزولها ما بين مكة والمدينة
بعد الانصراف من حجة الوداع موافقا لما نقل في مجمع البيان عن الربيع بن
انس اما قبل وصوله الى غدير خم كما روي في تفسير علي بن ابراهيم عن ابي جعفر
واما بعده كما روي في مجمع البيان وغيره عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
موافقا لما رواه المخالفون عن ابي سعيد الخدري ووجه الجمع حمل النزول في
الاول على تمهيد ما ينزل وفي الثاني على اقامة ما نزل بالتبليغ فلو كان هذا اللفظ
ههنا من كلام الامام ع لاحتمل ان يكون عرفة بالضم اذ هي كما في القاموس اسم
لثلثة عشر موضعا فلا يبعد ان يكون احدها قريبا من غدير خم هذا ولكن التحقيق
ان ليس شيء من هذه الايام الثلثة موافقا للتواريخ المضبوطة المعلومة مع
اختلافها بالنسبة اليه قربا وبعدا فان اقربها منه غرة صفر من السنة الحادي

عشر من الهجرة سنة وفات النبي صلى الله عليه وآله وهي كما ظهر مما مر كانت مطابقة
للثلثا ولو كانت غرة المحرم فيها موافقة للاحد او الاثنين كما مر غرة ذي الحجة
من السنة السابقة العاشرة من الهجرة غير خارجة عن الجمعة والسبت والاحد
فكان الناس عشر منه لا يخرج عن الاثنين والثلثا والاربعا وان ابعد ما عنه غرة
ذي الحجة من سنة سبع وثمانين والف قبل ما مضى فيه من الزمان وهي كانت يوم
الخميس بحسب الحساب والروية جميعا بلا اشتباه وغرة ذي الحجة من السنة العاشرة
مقدمة عليها بالف وسبع وسبعين سنة تامة فنطبق الحساب الذي مر بيانه
يكون الباقي منها بعد طرح اسبوعاتها سنة فيكون مطابقة للجمعة فكان ثامن
عشرة مصادفا لليوم الاثنين فيدل كل من هذين التاريخين المعلومين على ظلان
كل من الاقوال الثلثة ويدل جميعا على تعين رابع هو يوم الاثنين ويطابقه ايضا
ما ضبطه ابن الجوزي في التلقيح من ان قتل عثمان كان في يوم الجمعة لثمان عشرة
خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلثين فان ما بينهما خمس وعشرون سنة كاملة والباقي
بعد طرح اسبوعاتها اربعة فاذا كان هذا يوم الجمعة فكان ذلك مقدما عليه باربعة
ايام فكان يوم الاثنين ويوافقه ايضا ما ضبطه الطبري في تاريخه من ان اول
جمعة صلى علي عليه السلام بالناس وخطب بهم بعد قتل عثمان كان مطابقا للخامس والعشرين من
من ذي الحجة كما لا يخفى فان قلت الصدوق ره في باب وجوب الجمعة وفضلها
من كتاب من لا يحضره الفقيه قال وروي انه ما طلعت الشمس في يوم افضل من
يوم الجمعة فكان اليوم الذي نصب فيه رسول الله صلى الله عليه وآله امير المؤمنين عليه السلام بغدير خم
يوم الجمعة الحديث قلنا اولا ان دابه ره في هذا الكتاب ان يذكر ما لم يعتمد عليه
من الروايات بهذا السياق وثانيا ان قوله فكان اليوم الذي الخ يجوز ان يكون

تاويل ما في الحديث المذكور لتقية في يوم الغدير

من عبارة

من عبارة الراوي ومن عباراته على طبق طريقته في هذا الكتاب من ادراج كلامه
كثيرا في الاحاديث بدون علامة فاصلة بينهما ويؤيد هذا ان اصل صدر هذا
الحديث مروي في التهذيب والكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام بدون هذه
التتمة وفي الكافي ايضا عن ابرهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي جعفر
او ابي عبد الله عليهما السلام مع تتمة اخرى قال ما طلعت الشمس بيوم افضل من يوم
الجمعة وان كلام الطير فيه اذا لقي بعضها بعضا سلام سلام يوم صالح الحديث
وثالثا انه يمكن ان يوجه بحمل اليوم الذي نصب فيه على اليوم الذي نزل فيه الامر
بالنصب المذكور او على اليوم المقدر فيه ذلك وهو يوم الميثاق او يقال
اراد احد هذين المعنيين بلفظ آخر فنقله بعض الرواة بهذا اللفظ على
طبق وهمه فيطابق على الاول ما مر من رواية ابي الجارود وعلى الثاني ما روي
في الباب المذكور في الكافي والتهذيب عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام
قال قال له رجل كيف سميت الجمعة قال ان الله تعالى جمع فيها خلقه لولاية
محمد ووصيه في الميثاق فسماه يوم الجمعة لجمعه فيه خلقه الحديث فنا...
من ذلك انهم بعد اتفاقهم على وقوع الواقعة العظمى بكربلا في العاشر من المحرم
سنة احدى وستين من الهجرة اختلفوا في يومه الاسبوعي فقيل كان يوم الجمعة
وقيل يوم السبت وقيل يوم الاثنين والتواريخ المضبوطة المعلومة لا توافق شيئا
منها فان اقربها الى هذا اليوم الغدير في السنة العاشرة وكونها مطابقة للاثنين على
ما مر مستلزم لعدم خروج غرة المحرم في الحادية عن السبت والاحد وما بين المحرمين
خمسون سنة تامة والباقي من اسبوعاتها واحد ويحتمل اثنين ايضا من جهة زيادة
الكبائس لو فرضنا مثلا سبعا الخميس المذكور مطابقا لخامس الثلثين المعتبر فيها

تحقيق يوم العاشوراء

الكبايس الاحدى عشرة كما لا يخفى على اهل الخبرة فيلزم ان يكون غرة المحرم في سنة
احدى وستين مؤخرة عن السبت الى الاحد او الاحد او الاثنين فيكون موافقا للاحد
او الاثنين او الثلثا فعاشرة لا يخرج عن الثلثا والاربعا والخميس في بعد التواريخ
المذكورة عنها غرة المحرم فيما مضى فيمن السنة الثامنة والثمانين بعد الالف التي
كما ثبت في الحساب والرؤية جميعا بلا اشتباه كانت يوم الجمعة ما بين ذينك المحرمين
الف وسبع وعشرون سنة فاذا اسقطنا عنها ثمانمائة واربعين اربع دورات
تامة كل منها مائتان وعشرة سنين على ما مر وجهه بقي مائة وسبع وثمانون سنة
والباقي من اسبوعاتها خمسة مع احتمال اربعة ايضا من جهة نقصان الكبايس ولو
فرضنا مثلا مبدا المدة المذكورة مطابقا للثالث للثلثين المذكورين فيلزم ان يكون
غرة تلك المحرم متقدمة على غرة محرم سنتنا بخمسة او اربعة فكانت يوم الاحد او
الاثنين فعاشرة لا يخرج عن الثلثا والاربعا وساير التواريخ المعلومة ايضا مما له
على مثل ما دل عليه هذان التاريخان من حال الاقوال المذكورة بالنسبة الى
الضوابط الحسابية فان قلت القول الاخير مضبوط في الكافي والثاني في ارشاد
المفيد على التعيين والثلثة مقتنعة على الترديد وبالجملة المتعارضة بينهما
هو مما اتفق عليه الشيخان الجليلان قلنا اتفاقهما بل نقل كل منهما مقبول
ما لم يظهر في خلافه ما لا يعتريه الشك والشبهة واما مع ذلك فالعذر واضح و
باب التاويل مفتوح والله اعلم بحقائق الامور ومن ذلك ان ابن ادريس
في سرائره بعد ذكر فضيلة ايام ذي الحجة وما وقع فيها قال وفي اليوم السادس
والعشرين منه سنة ثلث وعشرين من الهجرة طعن عمر بن الخطاب فينبغي للانسان
ان يصوم هذه الايام فان فيها فضلا كثيرا وثوابا جزيلا وقد تلتبس على بعض

اصحابنا

اصحابنا يوم قبض عمر بن الخطاب فيظن انه اليوم التاسع من ربيع الاول وهذا خطأ
من قائله باجماع اهل التواريخ والسير وقد حقق ذلك شيخنا المفيد في كتاب التواريخ
وذهب الى ما قلناه انتهى ثم ان صاحب كتاب انيس العابدين على طبق الكفعمي في
ذكر اعمال ايام ربيع الاول قال وتاسعه روى فيه صاحب مسار الشيعة انه
من انفق شيئا غفر له ويستحب فيه اطعام الاخوان وتطييبهم والتوسعة في النفقة
ولبس الجديد والشكر والعبادة وهو يوم نفي الهموم وروي انه ليس فيه صوم
وجمهور الشيعة يزعمون ان فيه قتل عمر بن الخطاب وليس بصحيح ثم ذكر مضمون السرائر
وكتاب التواريخ ثم قال وانما قتل عمر يوم الاثنين لاربع ليال بقين من ذي الحجة
سنة ثلث وعشرين من الهجرة نص على ذلك صاحب الغرة وصاحب المعجم وصاحب
الطبقات وصاحب مسار الشيعة وابن طاوس بل الاجماع حاصل من الشيعة و
السنة على ذلك انتهى وفيه ان اليوم المذكور من ذي الحجة من السنة المذكورة
لا يمكن كونه موافقا ليوم الاثنين بل الضوابط الحسابية على نحو ما مر تدل على
انه خارج عن الثلثا والاربعا فالقول بهما مشتمل على التهافت الفائدة الرابعة
ان في كتاب الصوم من الكافي عن السياري قال كتب محمد بن الفرج الى
العسكري ع يسأله عما روي في الحساب في الصوم عن ابائك في عدد خمسة ايام
بين اول السنة الماضية والسنة الآتية تاتي فكتب صحيح ولكن عد في كل اربع
سنين خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاولى والحادث وما سوى ذلك
فانما هو خمسة خمسة قال السياري وهذه من جهة الكبيسة قال وقد حسبه
اصحابنا فوجدوه صحيحا قال وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلثين
ومائتين هذا الحساب لا يتهيا لكل انسان ان يعمل عليه انما هو لمن يعرف

تعيين دوائر السنين الدائرة على عدد صوم رمضان على الحساب [illegible]

فرق بين الكبيسة المصطلحة بين اهل الحساب والكبيسة المعتبرة شرعا

السنين و من يعلم متى سنة الكبيسة ثم يتضح له هلال شهر رمضان اول ليلة
فاذا متح له الهلال لليلته وعرف السنين متح له ذلك انشاء الله انتهى المراد العسكري
هنا هو علي بن محمد الهادي عليهما السلام بدلالة التاريخ وهذا الكلام مشتمل على اربع
مراتب الاولى سؤال محمد بن الفرج الثانية جواب الامام ع الثالثة توضيح السيد
الرابعة تحقيق ثقة الاسلام قدس سره وتبيين المرام في هذه المراتب يحتاج الى
تمهيد مقدمة هي ان سني الكبائس الاحدى عشرة المشتمل عليها كل ثلثين سنة
مرتبة في عرف اهل الحساب على ترتيب خاص كما مر فكل واحدة من ثلث منها انما
هي بعد مضي واحدة من غيرها وكل من الباقية بعد اثنتين فيترتب على ما
ذكرنا امران عدم توالي سنتين من ذوات الكبائس وعدم توالي ثلث سنين
من غيرها فقط والوجه في الترتيب المذكور اصطلاحهم على اعتبار الكسر الزائد
على الايام الصحيحة للسنة عند بلوغه نصف يوم او اكثر يوما تاما في اخر السنة
واسقاطه واستيناف السنة الاخرى بعده سواء وافق مبدا الشهر بحسب
امكان روية هلاله ام لا فلم يراعوا في حسابهم الاهلة اصلا ولما جعلت الاهلة
في الشريعة المقدسة مواقيت للصوم والحج وغيرها صار لا محالة اعتبار الشارع
لمبادي السنين مغايرا لاعتبارهم فربما كان مبدا ما اعتبره من الشهور السنة
كشهر رمضان او المحرم بحسب عرف اهل الحساب يوم السبت مثلا وبحسب
روية الهلال يوم الاحد فكان السبت شرعا ملحقا بالسنة الماضية وعرفا
بالاتية فكانت الماضية سنة الكبيسة شرعا لا عرفا والاتية على خلافها وهذا الاعتبار
اهل الشرع وان لم يقدح في عدم جواز توالي سنتين من ذوات الكبائس ولكن يقدح
في عدم جواز توالي ثلث سنين من غيرها وتصويره انا اذا فرضنا وقوع ما يعبر عنه

المجنون

المجنون بخروج الشعاع في مبدا شهر من سنة مقدما على ليلة السبت بقدر
ساعة وست وثلثين دقيقة مثلا لكان اللازم من تزايد السنة القمرية وقوعه
في مبدا هذا الشهر من السنة الثانية بعد غروب ليلة الاربعاء بسبع ساعات
واثنتي عشرة دقيقة ومن السنة الثالثة قبل غروب ليلة الاثنين بثماني ساعات
ومن الرابعة بعد غروب ليلة الجمعة بثمان واربعين دقيقة ومن الخامسة بعد
غروب ليلة الثلثا بتسع ساعات وست وثلثين دقيقة فيمكن عدم روية
الهلال الاول ليلة السبت من دون مانع ظاهر لاقتضاء بعض الاوضاع النجومية
بالنسبة الى الشمس من جهة العرض او غيره كما لا يخفى على اهل الخبرة والتجربة
فيلحق السبت شرعا بالسنة السابقة عليه فهي سنة الكبيسة ويتعين الاحد
لبداية هذه السنة ثم يتعين الخميس لبداية ثانيتها والاثنين لثالثتها قطعا
ثم يحتمل تعين الجمعة لرابعتها لامكان الروية في ليلتها باقتضاء بعض الاوضاع
ويدل عليه التجربة ايضا ثم يتعين الاربعاء لخامستها قطعا للظهور وعدم امكان
الروية ليلة الثلثا عادة فيقع الاربعة الاولى من هذه السنين الخمسة بعد الخامس
من اولها لثانيتها ومن ثانيتها لثالثتها ومن ثالثتها لرابعتها واما في الخامسة
فيتعين لمبدائيتها السادس من مبدا الرابعة لا الخامس فيلحق الخامس
بالرابعة فتكون هي ايضا سنة الكبيسة فيتحقق بين تينك الكبيستين ثلث
سنين متوالية من غيرها وهو المطلوب فبعد هذا التمهيد نقول اما السؤال
فهو مبني على ما اختلف فيه فقهاء زمانه من جواز بناء الصوم على الحساب المروي
عن ابائه عليهم السلم وعدم جوازه المستفاد من ظواهر الروايات الدالة على ان
المدار فيه على روية الهلال وعدمها واما الجواب فحاصله تصديق رواية

الحساب مع نوع اشعار في ضمن المسائل برعاية التحديد الخاص فيه الى ان مثل
تلك الاحكام ليس بقوانين كلية دائمية بل انما هو تعليم طريق الاحتياط في
صوم رمضان بالكف عن افطار يوم الشك الى ان يزول الشك بحصول العلم
العادي بخلافه او لا يزول الشك عند وقوع الاشتباه في عدة سنين الا ربعا
منها تكون سنين بناء على ما قد صار بيانه وبمعنى قوله ثم في كل اربع سنين الى اخره
في كل اربع يتحقق هلال اولها دون البواقي يتعين الخامس من اولها للثانية
وهكذا الى الرابعة دون ما فوقها لزوال الشك بحصول العلم بخلافه من
طريق العادة واما التوضيح فهو مبني على ان الشارع لما استشعر بابتناء التحديد
المذكور على اعتبار الكبيسة اذ لولاه لكان وجوب صوم الخامس من الماضية
كليا دائما لا يصح ارادته اولا ثم ابدا وتظهور صحة هذا الحد المخصوص من جهتها
عند اهل الخبرة والحساب من اصحابه ثم لما استشعر بندرة وقوع الصورة المذكورة
واستنبط من امر الامام محمد بن الفرج بذلك اتفاق هذه الصورة في زمان الحكم
بناء على انه لولا ذلك لكان ينبغي للامام العارف بحقيقتها كما هي ان يامر بما هو
مطابق للواقع للفرق بين بيان الضابطة الكلية الشاملة لعامة المكلفين عند
اشتباههم وبين الامر لشخص مخصوص في زمان معين بطريق العمل ضبط تاريخ الكائنة
كي ينتفع به اهل الخبرة بعد ذلك الزمان في حسابهم واقل ما يتصور في الاطلاع
يعلموا به ان حكم الاربع التي هي تلك الاربع متصلة بها ايضا الى ثلثين سنة على
خلافه لعدم امكان تكرر مثلها في مثل هذا الزمان عادة وانما تحقق ثقة الاسلام
قدس سره فهو مبني على انه لما راى هيهنا امكان توهم ان مقتضى الكبيسة موافق لهذا
النحو من التحديد فيجوز ان يعمل عليه دائما مع انه خلاف الواقع فان الصورة المذكورة

نادرة

نادرة قلما يتفق مثلها افاد ان حساب الكبيسة لعدم انضباطه بامثال ذلك
الانضباط لا ينتفع به دائما لا جميعا لكل انسان على وجه يجوز ان يتكرر مثله على
طبقه بل يتمشى لمن يعرف السنين الخ وحاصله ان العارف بها كما هو يتمكن غالبا
بمساعدته عند الاشتباه لتحصيل العلم العادي بمبدا شهر رمضان بل بمبدا كل
شهر ان اتفق عنده مبدا امثاله في بعض السنين الماضية فان من تيقن له هلال رمضان
مثلا في السنة الماضية ليلة الجمعة علم باستعانة معرفة اصل قدر السنين ان في
السنة الاتية المتصلة بها لا يخرج مبدا هذا الشهر عن الثلثا والاربعا لعدم
امكان نقصان قدرها عن ثلثمائة واربعة وخمسين يوما ولا زيادته عليه
الا بيوم في سنة الكبيسة فاذا عرف مع ذلك ان السنة السابقة تلك على
الماضية كانت من عدد الكبائس عرف باستعانة معرفة عدم امكان توالي الكبيستين
تعين يوم الثلثاء له واذا عرف اتفاق توالي ثلث سنين من غير ذات الكبيسة
قبل تلك الماضية عرف بعدم امكان توالي اكثر منها تعين يوم الاربعا وعلى هذا
القياس فالضابطة في الجميع حصول العلم بحقيقة الحال من امثال تلك المعارف
فانها من اقوى ما يتكل عليه في هذا الباب اتفاقا بلا ريب كشهادة العدلين
الشياع فضلا عما ذهب اليه بعض الفقهاء كسلار رحمه الله من قبول الشاهد
الواحد في رؤية هلال شهر رمضان وعما ذهب اليه بعض اخر كالصدوق
من التعويل على بعض الامارات المرئية كغيبوبة الهلال قبل الشفق او بعده فان
الاولى تكون لليلة والثانية لليلتين وكتطوقه فانه يكون لليلتين وكرؤية ظل
الراس فيه فانه لثلث ليال ومما نص السيد الاجل المحقق قدس سره في المسائل الناصرية
على بحثه وعلى موافقته لمذهب الامامية موافقا لما روي في الكافي عن ابي عبد الله ع

انه قال اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا رآه بعد الزوال
فهو لليلة المستقبلة وكلما مال اليه جمع من انواع الحساب مثل ما روى في الكافي وغيره عن الصادق عليه السلام من انه قال اذا صح هلال رجب فعد تسعة وخمسين يوما ثم
يوم الستين وما روى فيه عنه ايضا انه قال انظر اليوم الذي صمت من السنة
الماضية وصم اليوم الخامس وما روى فيه عنه ايضا من ان شهر رمضان ثلثون
يوما لا ينقص والله ابدا او ما روى من ان شعبان لا يتم ابدا او ما ذكره ابن طاوس
في اقباله انه سمع مذاكرة انه روى عن احدهم انه قال يوم صومكم يوم نحركم وما ذكره
ايضا فيه انه وجده مرويا عن جده ابي جعفر الطوسي رحمه الله باسناده عن محمد بن ابراهيم
قال حدثني ابي قال دخلت على الحسن العسكري عليه السلام في اول يوم من شهر رمضان وكانوا
بين متيقن وشاك فلما بصر بي قال لي يا ابراهيم في اي الحزبين انت في يومك هذا قلت جعلت
فداك يا سيدي انا في هذا قصدت قال فاني اعطيك اصلا اذا ضبطته لم تشك
بعد هذا ابدا قلت يا مولاي من علي بذلك فقال انظر اي يوم يدخل المحرم فانه
اذا كان الاحد فخذ واحدا وان كان اوله الاثنين فخذ اثنين وان كان الثلثاء فخذ ثلثة وان
كان الاربعاء فخذ اربعة وان كان الخميس فخذ خمسة وان كان الجمعة فخذ ستة وان كان
السبت فخذ سبعة ثم احفظ ما يكون وزد عليه عدد ما مضى وهي اثنا عشر ثم اطرح
مما معك سبعة سبعة فما بقي مما لا يتم السبعة فانظركم هو فان كان السبعة فالصوم
السبت وان كان ستة فالصوم الجمعة وان كان خمسة فالصوم الخميس وان كان اربعا
فالصوم الاربعاء وان كان ثلثة فالصوم الثلثاء وان كان اثنين فالصوم الاثنين وان كان
واحدا فالصوم يوم الاحد وعلى هذا فابن حساب تصبه موافقا ان شاء الله تعالى
قال اقول الراوي فاحفظ لا يتم سبعة من زيادة احد الرواة او من الناسخين لانه
قد ذكر

قد ذكر فيه فان كان سبعة فالصوم السبت ولانه اذا كان اول المحرم مثلا يوم الاثنين
وضم الاثنين الى عدد الائمة عليهم السلام وهو اثنا عشر صار العدد اربعة عشر فاذا
عد سبعة سبعة ما بقي عدد ينقص عن سبعة ثم قال اقول ولعل هذه الرواية تختص
بوقت دون وقت وبحال دون حال وبانسان دون انسان انتهى ولا يخفى
ان هذا التاويل مشعر بانه استشعر ان هذه الضابطة موافقة لعدة شهر تاما
واخر ناقصا في جميع السنة مبتدئا بالتمام من المحرم بل بعبارة اخرى عنه كما يظهر
بادنى تامل وهو مما لا عبرة به عند عامة الفقهاء حتى ان الشهيد الثاني ره في
شرح اللمعة فسر الجدول في عبارتهم المشهورة المذكورة فيها لا عبرة بالجدول
العدد على خصوص ذلك ولكن فيه انه بعيد جدا لظهور عدم اطلاق الجدول
عليه وعدم احتياج مثل هذا الحساب الجدول نعم لو فسر العدد به لكان متجها
ولكن الشهيد الاول رحمه الله فسره في الدروس بخمسين من هلال شعبان ناقصا ابدا
فرمضان تاما ابدا وفيه ايضا ان هذا التخصيص لا يخلو عن بعد فالظاهر ان
مرادهم بالجدول المشهور المنسوب بين العوام الى الصادق عليه السلام والجدول المثبت في
بعض الزيجات المبني على الحساب الكبيسة على نحو الاصطلاح المشهور بينهم او قد
يرجحه عدم العبرة او ما يعبر عنه في زماننا بالتقويم لابتنائه على حساب السير الوسطي
للقمر بدون رعاية امكان روية الهلال عادة في اوائل الشهور مع جواز الخطأ
في حساب من حاسبه ولكن لا يخفى انه لو اتفق تمام جمع من المنجمين وقد حصل
لحساب واحد منهم قرائن موجبة للعلم بصحته وكان مقتضى الصحة امكان روية
الهلال او عدم امكانها عادة لا مانع من العمل به بناء على انه على طبق العلم
فما توهم بعض في مثل هذا من انه يلزم منه تصديق المنجم وهو منهي عنه مبني

بيان الصورة التي يجوز فيها العمل
بقول المنجم

على الخلط بين الحكم والحساب واى دليل على عدم جواز تصديق كاذب في
شيء منها لم يكذب بل نيضا على ان المستخرجين واهل الارصاد لا يلزم ان يكونوا
من اهل التنجيم بالمعنى المنهي عنه قال الشهيد ره في مبحث صلوة الكسوف من
البيان لو كان رصديا او اخبره عدل رصدي او جماعة فساق فالحصول
فلا قرب انه كالعالم انتهى واما مرادهم بالعدد فيمكن ان يكون جميع ما روى في
الحساب او بنى عليه لعدم اعتبار شيء منها عند اكثرهم على سبيل الحقيقة بل
يأولون الروايات المذكورة بحيث امكن كما ان ابن الجنيد ره حمل بعضها على ان الارادة
بصوم اخر شعبان استظهارا وذكر العلامة في المختلف لتوجيه رواية شعبان
لا يتم ورمضان لا ينقص ابدا ان ابدا يحتمل ان يكون جهة وان يكون جزءا من
المحمول اتفاقا لا على التسوية وعلى التقديرين الثاني لا حجة فيه انتهى واذا تأملت فيما بينا
ظهر لك حال كثير مما ذهب اليه الاعلام في هذا المقام منها ما نقل عن ابن الجنيد
بقوله والحساب الذي يصام به يوم الخامس من اليوم الذي كان الصيام
وقع في السنة الماضية يصح ان لم يكن السنة كبيسة فانه يكون فيها اليوم السادس
والكبيس في كل ثلثين سنة احد عشر يوما مرة في السنة الثالثة ومرة في السنة
الثانية انتهى فان فيه ما لا يخفى بعد ما قدمناه في بيان الكبيسة ومنها ما قال
الشهيد الثاني ره في ذيل مقتضى العدد بعد تقضي الجدول بما هذا بقوله وعلى
شعبان ناقصا ابدا ورمضان تاما ابدا وبه فسره في الدروس ويطلق على عد
خمسة من هلال الماضي ويجعل الخامس اول الحاضرة وعلى عد شهر تاما واخر ناقصا
مطلقا وعلى عد تسعة وخمسين من هلال رجب وعلى عد كل شهر ثلثين والكل
لا عبرة به نعم اعتبر بالمعنى الثاني جماعة منهم المصنف في الدروس مع غمة الشهور كلها

كلام مع ابن الجنيد قده

كلام مع الشهيد الثاني قده

وبعد

مقيدا بعد سنة في الكبيسة وهو موافق للعادة وبه روايات ولا بأس به الا انه
لم يعم شهر وشهران خاصة فعد بما اشبه اقوى ومنها ان دفع عن تعارض
الاصل والظاهر وظاهر الاصول ترجيح الاصل انتهى فان في قوله فعددهما
ثلثين اقوى انه ليس كذلك مطلقا فانه انما الزم من عدمهما بل من عدد احدهما
ثلثين زيادة ايام السنة على ما يجب ان تكون عليه عادة بحيث خلا عنهما
اقتضته حال السنة كما مر وايضاح قوله ومنها ان دفع الخ انه على تسليم كون
التامية في الاشهر اصلا كان هذا الاصل حجة الى ان يظهر او يتحقق خلافه
ولا شك في ظهور الخلاف بل تحققه فيما زاد على الاربعة والخمسة من سبيل العادة
فضلا عن العشرة والاحد عشر بل ربما يعلم خلافه في الشهر الاول منها كما عرفت
ثم ترجيح مثل هذا الاصل على المعلومات العادية غير موافق لشيء من القواعد
الاصولية ولا يعقل جواز ابتناء العمل على ما لا ينتج وتوجيه الا بخرق العادة
وهل هذا الا مثل تاخير مكلف صلوة الفجر عن اول وقتها في صورة استتار
قرص الشمس بالغمام الى مضي ثلث ساعات مثلا مستظهرا بان الاصل عدم طلوعها
مع العلم بعدم مجاوزة زمان الطلوع عن اول الفجر في تلك الديار عن ساعتين فقط
وهل هذا الا ملاعبة بالدين وتسليط للوهم على اليقين فظهر ان ما افتى به الشيخ
رحمه الله في المبسوط عند ذكر هذه المسئلة فقال واذا مضت السنة كلها
ولم يتحقق هلال شهر واحد فمن اصحابنا من قال انه يعد الشهور كلها ثلثين
ويجوز عندي ان يعمل على هذه الرواية التي وردت بانه يعد من السنة الماضية
خمسة ايام ويصوم اليوم الخامس لان من المعلوم انه لا يكون الشهور تامة
انتهى صوابا لكان اراد بالجواز الوجوب وقيده بغير سنة الكبيسة واما

كلام مع الشيخ والعلامة رحمه

كلام مع ابن طاوس

ذكره العلامة في المختلف بقوله ويقول الشيخ في المبسوط لا باس به فان العامية
قاضية بعدم كمال شهور السنة ثلثين ثلثين فلا يجوز بناء المسئلة على ما يعلم
انتفاؤه وانما يبنى على مجاري العادات والعادة قاضية بتفاوت هذا العدد
في شهور السنة انتهى وهو قاصر عما ينبغي الا من جهة عدم التقييد المذكور ثم
من عجيب هذا المقام ان ابن طاوس ره مع موافقته لجمهور الفقهاء في عدم
الاعتداد بالحساب المشهور في الشهور اي عدها تاما وناقصا [illegible]
حتى انه اولى مما ذكره من الضابطة التي رواها محمد بن ابرهيم المبنية عليه باختصاصها
بوقت دون وقت وعلى حال دون حال ولا انسان دون انسان كما ستجيء
جدا ما يبقى على الخم منه بعض تلبسه بلباس غريب طويل الذيل فنقله في الاقبال
بقوله وقد وجدنا تعليقة غريبة على ظهر كتاب عتيق وصل الينا يوم رابع عشر
صفر سنة ستين وستمائة بعد تصنيف هذا الكتاب ونحن ذاكروها حيث
رايناها قريبة من الصواب وهذا لفظها اذا اردت ان تعرف الوقفة واول
شهر رمضان من كل شهر في السنة فارتقب هلال المحرم فاذا رايته فعد منه اربعة
ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استهلت هلال
محرم فارتقب هلال صفر وعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان
فاذا استهلت هلال صفر فارتقب هلال شهر ربيع الاول فاذا رايته فعد
منه يوما واحدا وثانيه الوقفة وثالثه اول شهر رمضان فاذا استهلت شهر
ربيع الاول فارتقب هلال شهر ربيع الاخر فاذا رايته فعد منه ستة ايام وسابعه
الوقفة وثامنه اول شهر رمضان فاذا استهلت هلال شهر ربيع الاخر فارتقب
هلال شهر جمادى الاولى فاذا رايته فعد منه خمسة ايام وسادسه الوقفة وسابعه

اول شهر

اول شهر رمضان فاذا استهلت هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى الآخرة
فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان فاذا
استهلت هلال جمادى الاخرى فارتقب هلال رجب فاذا رايته فعد منه
يومين وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان فاذا استهلت هلال رجب
فارتقب هلال شعبان فاذا رايته فهو الوقفة وثانيه اول شهر رمضان
فاذا استهلت هلال شهر رمضان فارتقب هلال شوال فاذا رايته فعد
منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استهلت
هلال شوال فارتقب هلال ذي القعدة فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه
الوقفة وخامسه اول شهر رمضان فاذا استهلت هلال ذي القعدة فارتقب
هلال ذي الحجة وعد منه ثمانية ايام وتاسعه الوقفة وعاشره اول شهر
رمضان هذا اخر ما وجدناه فقصة الامر في هذا التعريف معناه انتهى و
العجب من ذلك انه مع اشتباه هذا التلبيس عليه ادعى لنفسه معرفة اوائل
الشهور بل غيرها ايضا من المعارف بطريق الكشف فقال تارة واعلم ان الله
جل جلاله تفضل علينا باسرار ربانية واطوار محمدية ومنا بعلوية منها
تعريفنا باوائل الشهور وان لم نشاهد هلالها وليس ذلك بطريق الاحكام النجومية
ولا الاستخارة الذوقية وانما ذلك بالامور الوحدانية الصمدانية وتارة
واعلم ان تعريف الله جل جلاله لعباده بشيء من مراده فلا يحيط بحصره العقل
جميع اسبابه ولا يدرك بعض الشرع تفصيل ابوابه لان الله جل جلاله قادر
لذاته فهو قادر على ان يعرف عباده مهما شاء وقد عرفنا بفضله ورحمته اوائل
الشهور وان لم يكن ناظر الى الهلال ولا حضر عنده احد من الشاهدين كما

كلام معه ايضا

كلام مع ابن طاوس

ذكره العلامة في المختلف بقوله وقول الشيخ في المبسوط لا بأس به فان العامية ناصبية بعدم كمال شهور السنة ثلثين ثلثين فلا يجوز بناء المسئلة على ما يعلم انتفاؤه وانما يبنى على مجارى العادات والعادة قاضية بتفاوت هذا العدد في شهور السنة انتهى وهو قاصر عما ينبغي الا من جهة عدم التقييد المذكور ثم من عجيب هذا المقام ان ابن طاوس ره مع موافقته لجمهور الفقهاء في عدم الاعتداد بالحساب المشهور في الشهور اى عدمهم تماما وناقصا استبعد الامر جدا حتى انه اول ما ذكره من الضابطة التي رواها محمد بن ابراهيم المبنية عليه باختصاصها بوقت دون وقت وعلى حال دون حال ولا انسان دون انسان كما سمعته جدا ما انتهى على الحق منه بعض تلبسه بلباس غريب طويل الذيل فنقله فالاولى تقوله وقد وجدنا تعليقة غريبة على ظهر كتاب عتيق وصل الينا يوم رابع عشر صفر سنة ستين وستمائة بعد تصنيف هذا الكتاب ونحن ذاكروها حيث رأيناها قريبة من الصواب وهذا لفظها اذا اردت ان تعرف الوقفة واول شهر رمضان من كل شهر في السنة فارتقب هلال المحرم فاذا رأيته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال محرم فارتقب هلال صفر وعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال صفر فارتقب هلال شهر ربيع الاول فاذا رأيته فعد منه يوما واحدا وثانيه الوقفة وثالثه اول شهر رمضان فاذا استترعنك شهر ربيع الاول فارتقب هلال شهر ربيع الاخر فاذا رأيته فعد منه ستة ايام وسابعه الوقفة وثامنه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال شهر ربيع الاخر فارتقب هلال شهر جمادى الاولى فاذا رأيته فعد منه خمسة ايام وسادسه الوقفة وسابعه

اول الشهر

اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى الاخرى فاذا رأيته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال جمادى الاخرى فارتقب هلال رجب فاذا رأيته فعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال رجب فارتقب هلال شعبان فاذا رأيته اوله الوقفة وثانيه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال شهر رمضان فارتقب هلال شوال فاذا رأيته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال شوال فارتقب هلال ذى القعدة فاذا رأيته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر رمضان فاذا استترعنك هلال ذى القعدة فارتقب هلال ذى الحجة وعد منه ثمانية ايام وتاسعه الوقفة وعاشره اول شهر رمضان هذا اخر ما وجدناه فقصة الامر في حق التعريف بمعناه انتهى و

كلام مع محمد بن ...

العجب من ذلك انه مع التباس هذا التلبيس عليه ادعى لنفسه معرفة اوائل الشهور بل غيرها ايضا من المعارف بطريق الكشف فقال تارة واعلم ان الله جل جلاله تفضل علينا باسرار ربانية واطوار محمدية ومنا بعلوية منها تعريفنا باوائل الشهور وان لم نشاهد هلالها وليس ذلك بطريق الاحكام النجومية ولا الاستخارة المروية وانما ذلك بالامور الوحدانية الضرورية وتارة فاعلم ان تعريف الله جل جلاله لعباده بشئ من مراده فلا يحصر بمجرد العقل جميع اسبابه ولا يدرك بعض الشرع تفصيل ابوابه لان الله جل جلاله مالك لذاته فهو قادر على ان يعرف عباده بما شاء وحتى شاء بحسب ارادته اوائل الشهور وان لم يكن ناظر الى الهلال ولا حضر عنده احد من الشاهدين كما

يعمل على شيء مما تقدم من الروايات ولا بقول منجم ولا باستخارة ولا بقول العدد
ولا بالمنام بل هو من فضل رب العالمين الذي وهبه نور الباب من عترة الرسول
والهمه العلم البديهيات من غير طلب لتلك الجداول ولكن هو تكلف منك جدول
على التعيين حيث علم به على اليقين انتهى فتأمل وتدبر الفائدة الخامسة
ان ما عرفت من مدة الشهر القمري وكونها تسعة وعشرين يوما واثني عشر ساعة
واربع واربعين دقيقه انما هو باعتبار وضع القمر بالنسبة الى الشمس لحصول
مثل ذلك الوضع له مكان مكث رؤية الشمس في هذا الزمان سيرهما الى حد بعد
من نقطة معينة اليها واما باعتباره في نفسه فانه يتم دوره في مدة سبعة وعشرين
يوما وثلث يوم فالتفاوت بين الاعتبارين يومين واربع ساعات واربع
اربعين دقيقه تقريبا وبالاعتبار الاخير هو دوري يكون لكل ليلة في احدها الحال
يرجع الى الاول منها وهي حقيقة اثنان وثمانون منزلا في ثلث دورات من الفلك
المذكور ولكن الناس تسامحوا فيه فاصطلحوا على تقسيم كل دورة اما الى
سبعة وعشرين منزلا كما اصطلح عليه اهل الهند اسقاطا للكسر واما الى ثمانية
وعشرين كما اصطلح عليه العرب اتماما له وعليها اكثر كتب التقويم منها من ما نظمتها
بالفارسية على الترتيب اسماء منازل القمر من عرب   شرطين وبطين است
وثريا دبران   هقعه هنعه ذراع ونثره بس طرف   جبهة زبره صرفه
عوا س از ان   بس سماك وغفر زبانا اكليل   قلب وشوله نعايم بلده
دبان   سعد ذابح سعد بلع سعد سعود   باشد بس سعد اخبيه چاشتان
از فرغ مقدم بموخر هم رسيدن   انگه رشا رسد كه باشد پايان   فلا تغفل
المذكور بين الاعتبارين انما نرى منزلا للقمر بدل في منزل معين في شهر معين ضعف
اتمام

اتمام دورة منه اليه يكون فيه بعينه في الشهر التالي ناقصا عن البدرية بحسب
ذلك التفاوت وهكذا يزيد النقصان المذكور بعد كل دورة حتى يبلغ بعد
ست دورات في المنزل المذكور بعد تمام الشهر السادس الى مرتبة الهلالية
وقس عليه عكسه فيبلغ بعد اتمام ست دورات في المنزل المذكور بعد تمام
الشهر السادس الى مرتبة الهلالية اخرى فيه البدرية فعلى اي حال يرجع في منزل
معين يرى فيه بعد ست دورات على الحالة المقابلة لها وبعد اثنى عشرة دورة
على الحالة الموافقة لها وهكذا ابدا اذا علمت هذا فاعلم ان حاصل قول جمهور
المفسرين في مفاد قوله تعالى في سورة يس والقمر قدرناه منازل حتى عاد
كالعرجون القديم لا يزيد على ان القمر من اول ظهوره بالعشيات مستهلا
الى اخر دورته بالغدوات مستترا يسير جميع المنازل وفي اخرها يشبه بالعرجون
القديم فيما يعرضه بسببه من التقوس كالدقة والانحناء وقال الطبرسي رح في
جوامع الجامع والمعنى قدرنا مسيره منازل وهي ثمانية وعشرون منزلا ينزل
كل ليلة في واحد منها لا يتخطاه ولا يتقاصر عنها على تقدير مستو حتى عاد كالعرجون
القديم وهو عود العذق الذي تقادم عهده حتى يبس وتقوس وقيل انه يصير
كذلك في ستة اشهر قال الزجاج هو فعلون من الانعراج وهو الانعطاف والعذق
يدق وينحني ويصفر فشبه القمر به من ثلاثة اوجه انتهى وقال صاحب الكشاف
بعد تفسير الاية وقيل اقل مدة الموصوف بالقدم الحول فلو ان رجلا قال كل
مملوك لي قديم فهو حر او كتب ذلك في وصيته عتق له من مضى له حول او اكثر
انتهى وفي باب نوادر كتاب العتق من الكافي روى باسناده حديثا ذكر فيه مرفوعا عن
ابن ابي سعيد المكاري الواقفي على ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال له اسئلك عن مسألة

فقال لا افالك الا بعيدا مني ولست من خمي ولكن ها هنا فقال رجل قال عنده قوه كل مملوك لي قديم حر لوجه الله قال نعم ان الله عز وجل يقول في كتابه حتى عاد كالعرجون القديم فما كان من مماليكه اتى له ستة اشهر فهو قديم حر الحديث فظهر من سياق ما نقلناه من التفسير والحديث ان بين العامة والخاصة في المسئلة المذكورة من هذه موضع وفاق وهو ان حكمها مستنبط من الاية المذكورة وموضع خلاف وهو ان العامة لم يجاوز نظرهم عما فهموا من توصيف العرجون بالقديم فظنوا وزعموا ان ثبوت هذا الوصف له بعد ان يحول الحول عليه فحكموا في المسئلة على طبقه وان الخاصة عرفوا بتفريع امامهم عليه السلام الحكم بمناسبة اشهر على الاية انه هو الحق الموافق لما اقتضته الكتاب فاكتفوا به لعدم احتياجهم معه الى تعرف وجه استنباطه منها ولكن لا يخفى ان اللائق بالمحصلين ان يمعنوا في امثال ذلك لاستخراج ما ادى اليه اشارات ائمتهم بقدر ما يصل اليه انظارهم دفعا للاوهام المخالفين ويمكن ان يقال في بيان دلالة الاية على الحكم المذكور والعلم عند الله واهله ان عنى بها كالعرجون القديم المذكورة من الاية في الحديث للاحتجاج عليه مشتملة على عدة الفاظ فابتداؤها المتكفل للدلالة على اعتبار انتهاء تمام صورته فيها من سير القمر بالمطابقة متضمن للدلالة على اعتبار ابتدائه ايضا بالالتزام وذكر العود يدل على اتحاد بما يحصى ان ما اعتبر من منازله في هذا السير لاتنقله اعتبر هو بعينه للانتهاء وتقييده في ضمن التشبيه بكونه هلالا لا في خصوص حال العود يدل على اعتبار كونه بدء مقابلا لها في حال البلاد المقابل كما يتبادر من لفظ القمر ايضا سيما مع مقابلة الشمس من الطرفين والنكتة في اعتبار هذه الترتيب في البدء والعود دون العكس اظهر من الشمس ثم توصيف المشبه

بالقدم

بالقدم يدل على اعتبار هذا الوصف ايضا في جملة وجوه الشبه بل هو احق بالاعتبار لاختصاصه بالذكر وكونه مناط السائر الوجوه كقولهم فلان كالبدر المنير وكالاسد الغضبان فمحصل ما اوضح في تلك الكلمات التامات ان ما يرى من حال سير القمر في منازله المقدرة له من الله في اي منزل كان فيه بدء لا في وقت يصير فيه بعينه هلالا لا شبيهها بالعرجون بعد دورات بعدد وقوع في ازمنة محدودة على تدريج خاص ونظام معين لا يتغير ولا يتبدل ولا يزيد ولا ينقص وهكذا حاله في جميع الازمان من عجائب الايات وغرائب المقدرات فبذلك اكتفى بالتصوير والتشبيه مع ما عرفت مما مهدنا من ان مسيره بتمامه هلالا في منزل كان فيه بدء لا يتم بتمام الشهر السادس وفي بعضه الصفات المعتبرة في المشبه به ومن جملتها القدم تعرف الشيء اذا اتى له ستة اشهر صار موصوفا بالقدم وهذا هو المطلوب منذ بدءنا ويجمع بعد التامل فيما ذكرنا ان ما فتح به المفسرون في تفسير هذه الاية ولا يغفل عما يرد على مراتب كلامهم في هذا المقام من البداية الى النهاية وهذا اخر ما اردنا ان نختم به مباحث النوع

الثالث الذي هو اخر انواع الارتماطيقي

حسب دستور مبارک حضرت مستطاب حجة الاسلام کهف الانام مرجع الخواص والعوام الفاضل الكامل جامع المعقول والمنقول الحبر النحرير جناب مولانا میرزا محمد امين المدعو بصدر الاسلام خوئى دام ظله على رؤس الناس در این کتاب به مطالب دالك ... علماء وكثيرهم جرم على ... اقل ... التبريزي الشهير ... اشرف ... الهجرة ... ربيع الاخر

۱۳۳۵

همة جمعية الاتحاد والترقى . لواجب على كل فرد من
افراد التبعة العثمانية احترامها وتقديسها الى الابد .
ولاشك ان سيكون الاحتفال به فوق العادة لانه
يوم لم يسبق له مثيل وسيجرى احتفال التبريك رسمياً
فى محل الحكومه مابين الساعة ١٢ صباحاً الى الواحدة
ويطلق ٢١ مدفعاً وقت الظهر حسب الامر الرسمى
وسترتدى الولاية عموماً باثواب من نور فى ليلة السبت و
فيحق لنا ان يهنى بعضنا بعضاً بهذا اليوم المسعود لانه
تذكار اشرف يوم للاحرار (وتذكار حزن وغيظ
على حزب المستبدين قبح الله وجودهم وقطع
دابرهم) فنسأل الله تعالى لعموم اخواننا العثمانيين
الاحرار العود لامثال امثاله اعواما عديدة بالسرور
والهناء امين .

ود ... مو ... ... من ...
وذ... موافق للعقل والشرع ولا يخفى ان تثقيل
المـ... من اقوى الاسباب لعضل البنات وخصوصا
متوسطى الحال وكذا لمنع الشبان عن الزواج ويلحق
بذلك تكثير اعداد الجماء الذين يحضرون العقد حتى
بلغت الى المئات مع ان عموم الاحكام الشرعية لا يطلب
فيها غير شاهدين الا النادر منها فما معنى احضار المئآت
على ان اجتماعهم هذا لا يكون فى محل واحد بل لا يسمع
عشرهم خطبة النكاح ولا مقدار المهر (ارقنا ان المراد
تكثير الشهود لدى الحاجة لما يخشى من وقوع وفاة
البعض) فما معنى هذا الامر .

ومن الظاهر الذى لا يحتاج لشرح او بيان ما يحدث
من ذلك كله من الضرر المادى والمعنوى والادبى فهو
السبب للتردد على المنكرات المحرمة وهو السبب لصرف

الخراب والموت المعجل .
فماذا يفعل المستريحو
لهذا العمل الجليل حق ...
الوطنية والحمية والامانة و...
ضمن دائرة الدين والادا...
لشيء من القلق والتعب
للسهر والسعى فى كل ما يعو...
من بعدنا بالخير ونسترد ...
الا الافتخار الكاذب . ف...
والترقى ونسهل لها سبيل
خير قيام وتضرب على يد
حال الاستبداد اللعين . و
وترفع شأن امتنا الكريمة ...